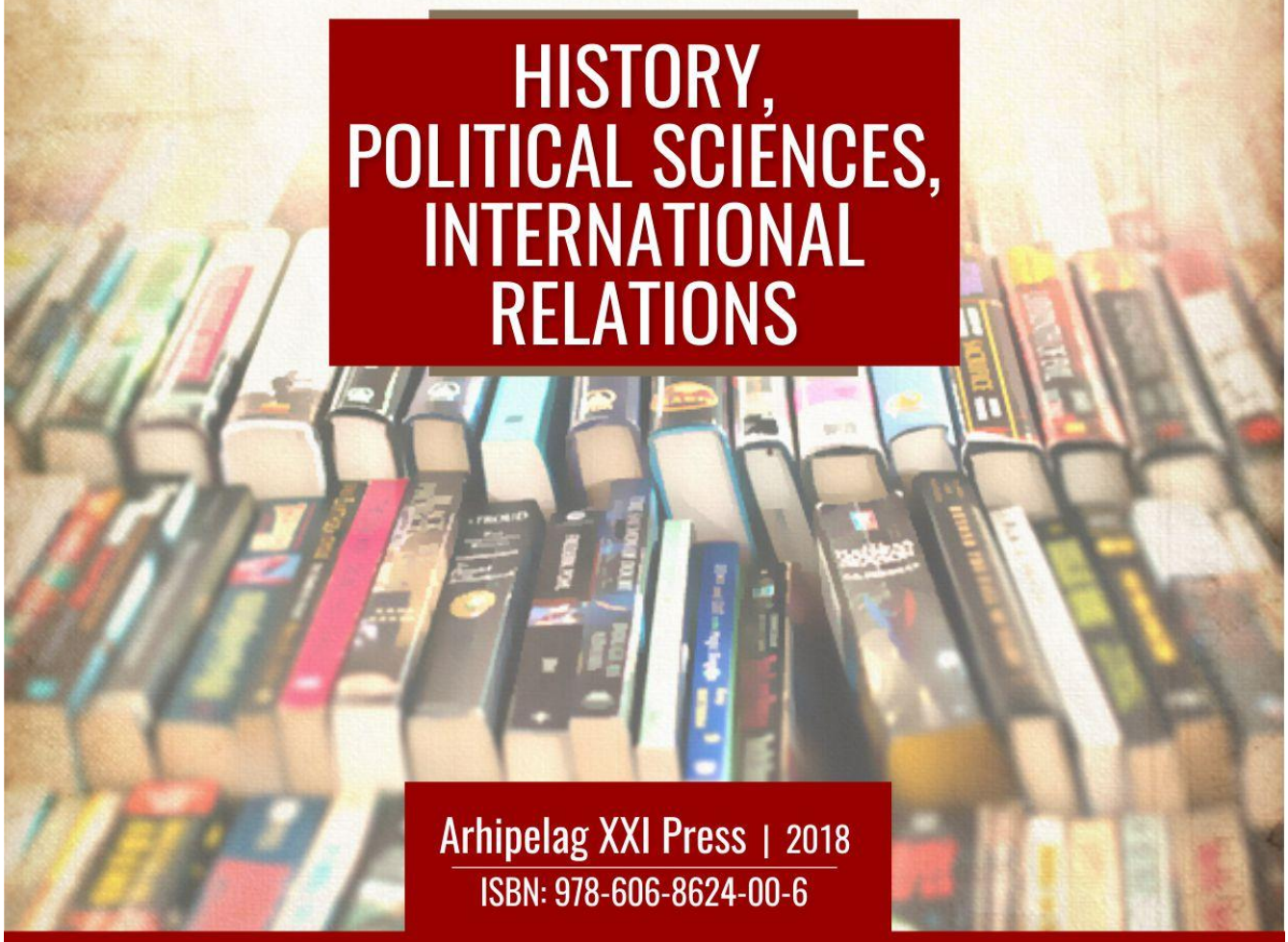
Iulian Boldea
Cornel Sigmirean
Dumitru-Mircea Buda
(Editors)

The challenges of communication. Contexts and strategies in the world of globalism

HISTORY, POLITICAL SCIENCES, INTERNATIONAL RELATIONS



Arhipelag XXI Press | 2018
ISBN: 978-606-8624-00-6

Date: 20-21 October 2018

Location: „DIMITRIE CANTEMIR" University, Tîrgu Mureș

THE CHALLENGES OF COMMUNICATION
Contexts and Strategies in the World of Globalism

Section: History, Political Sciences, International Relations

ISBN: 978-606-8624-00-6

Edited by:
The Alpha Institute for Multicultural Studies
Moldovei Street, 8
540522, Tîrgu Mureș, România
Tel./fax: +40-744-511546
Email: iulian.boldea@gmail.com
Published by:
"Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureş, 2016
Tîrgu Mureş, România
Email: tehnoredactare.cci@gmail.com

Contents

THE ERA OF GOETHE CLASSICS

Alexander Demchenko

Prof., PhD, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia....8

SCIRE EST IGNORARE: DOCTA IGNORANTIA IN CUSANIAN THINKING

Adriana Cîteia

Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța....11

ONCE AGAIN ABOUT THE OBLIGATION TO PREPARE THE SACRAMENT OF MARRIAGE

William A. Bleiziffer

Assoc. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca....18

ANGLICISMS IN VARIOUS TYPES OF COMMUNICATION - AN AWARENESS RAISING EXERCISE

Yolanda-Mirela Catelly

Assoc. Prof., PhD, Politehnica University Bucharest....34

YOUTH ALIENATION BETWEEN FICTION AND UTOPIA IN THE COMMUNIST REGIME

Carmen-Liliana Maruntelu

Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța....41

ART BEFORE ART: LOWER AND MIDDLE PALEOLITHIC ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru

Assoc. Prof., PhD, *G. Enescu* National University of Arts, Iași....46

FINANCIAL AND ECONOMIC MODELS OF THE CULTURAL INDUSTRY

Malshina N.A.

Assoc. Prof., PhD Student, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia....52

"CULTURE", "CONSCIOUSNESS", "ART" AND "CREATIVITY", «CONSCIOUSNESS INDUSTRY»: A COMPARATIVE APPROACH

Malshina N.A.

Assoc. Prof., PhD Student, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia....59

DAWID BOVIE – PHILIPP GLASS: THE DIALOGUE OF MUSICAL TRADITIONS

Vinichenko Andrey Anatolievich

Prof., PhD, Saratov Sobinov State Conservatoire, Russia....63

EU ENVIRONMENTAL POLICY OF AIR POLLUTION: ITS INFLUENCE ON ROMANIA, POLAND AND BULGARIA

Irina-Ana Drobot

Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering, Bucharest....67

THE EPITAPHS FROM THE MERRY CEMETERY IN SĂPÂNŢA: A NAIVE LYRICAL-NARRATIVE KALEIDOSCOPE OF THE LIFE AND TRADITIONS SPECIFIC TO A MARAMUREŞ VILLAGE

Cristina Radu-Golea

Senior Lecturer, PhD, University of Craiova 74

OLD-BELIEVERS IN RUSSIA: CULTURAL INTERACTION WITH SOUTH-WESTERN EUROPE

Polozova Irina

Prof., PhD, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia.....78

ELEMENTS OF ETNOGRAPHY AND FOLKLORE IMPLIED IN THE DEVELOPMENT OF ETNOGRAPHIC TOURISM ON THE GURGHIU VALLEY – CASE-STUDY THE IBĂNEȘTI VILLAGE

Adriana Henning Gherman

Lecturer, PhD, ”Dimitrie Cantemir” University of Tîrgu Mureș.....84

IDENTITY POLITICS AND THE NEW CENSORSHIP

Arthur Mihăilă

Lecturer, PhD, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca.....90

POST CONFLICT TRAUMA IN THE ROMAN ARMY?

Fabian Istvan

Lecturer, PhD, UMFST Tîrgu Mureș.....98

THE EMPEROR NERO IN DIALOGS BY PETRARCH, EPIGRAPHS AND WOODCUTS TO THEM OF THE REFORMATION EPOCH: GENERAL AND SPECIAL IN PERCEPTION

N. I. Devyataykina, PhD 103

THE EUROPEAN UNION AND THE HANDLING OF THE ETHNICAL CONFLICTS. THE CONFLICT FROM KOSOVO

Vendelin Francisc Glazer

Lecturer, PhD, ”Vasile Goldiș” Western University of Arad 109

THE MOST POSTMODERN OF SPORTS: BODYBUILDING IN THE CULTURAL MIRROR

Haralambie Athes

Assist. Lecturer, PhD, ”Al. Ioan Cuza” University of Iași.....115

SOVIET LEGACY, POST-SOVIET REVISIONISM

Olga Grădinaru

PhD, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca 120

ON OTHERNESS AND THE WOMAN AS THE OTHER IN SIMONE DE BEAUVOIRE’S EXISTENTIALISM

Maria-Rodica Iacobescu

Lecturer, PhD, ”Ștefan cel Mare” University of Suceava 127

SOLO AND GROUP SONGS OF CIRCASSIANS AND KARACHAYS IN THE CONTEXT OF CULTURAL TRADITIONS

Vishnevskaya Liliya

Doctor of Art History,Saratov State Conservatoire named after L. V. Sobinov 133

MEASURES TAKEN DURING THE LOCAL REIGNS FOR BRINGING DEDICATED MONASTERIES UNDER ROMANIAN CONTROL

Mirela Beguni

Lecturer, PhD, ”Ștefan cel Mare” University of Suceava 139

THE TRANSFORMING POWER OF THE WORD IN THE GOSPEL OF JOHN

Ioan Valentin Istrati

Rev. Lecturer, PhD, ”Ovidius” University of Constanța.....145

BREXIT – ANOTHER MANIFESTATION OF THE BROADER GLOBAL CRISIS OF MULTILATERALISM

Olesea Țăranu

Assist., PhD, ”Al. Ioan Cuza” University of Iași 149

"CEAUŞESCU’S LAND" – ROMANIA OF THE `80S AS SEEN BY THE FOREIGN WRITTEN PRESS. STUDY CASE: "THE NEW YORK TIMES" NEWSPAPER

Corina Hațegan

Scientific Researcher, ”Gheorghe Șincai” Institute for Social Sciences and Humanities of the Romanian Academy, Tîrgu Mureș 155

ON THE MUSICAL CULTURE OF THE NORTH INDIA

Kartashova Tatiana Victorovna

PhD, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia 163

TERRORISM AND TERRORIST IN THE CONTEMPORARY WORLD

Mariana Ana Bulmez

PhD Student, ”Ovidius” University of Constanța 169

CHANGE OF RELIGIOSITY IN THE LIGHT OF ATTENDANCE OF WORSHIP SERVICES IN DIOSIG, BIHOR

Timea Katalin TOLNAI - András GYÖRBÍRÓ 176

THE RELATIONSHIP DIVINE-HUMAN IN HINDU THOUGHT AND CHRISTIAN POSITION

Hadrian Vasile Conțiu

Teacher, PhD, ”Al. Papiu Ilarian” National College, Tîrgu Mureș.....183

THE FIRST CRUSADE AND THE FORGING OF THE EUROPEAN CONCEPT

Mircea Cristian Pricop

PhD, ”Ovidius” University of Constanța 193

SPIRITUAL CONNOTATIONS OF THE OUTBREAK OF THE FIRST CRUSADE (1095-1099). THE "TERRORS" OF THE 11TH CENTURY

Mircea Cristian Pricop

PhD, ”Ovidius” University of Constanța 199

MASS MEDIA AS POLITICAL PARTY FOUNDER: THREE CASES OF POPULISM IN ROMANIA

Flavius Ghender

Assist. Prof., PhD, ”Aurel Vlaicu” University of Arad.....209

ROMANIA'S POSITION TOWARDS IRAQI-IRANIAN WAR (1980-1988)

Roxana Georgiana Holcă-Nistor

PhD Student, ”Ștefan cel Mare” University of Suceava 217

EUROCOMMUNISM. AN INTRODUCTION

Brigitta Lutyan

PhD Student, UMFST Tîrgu Mureș.....224

THE ECHOES OF THE BIGGEST AGRARIAN REFORM IN EUROPE AFTER FIRST WORLD WAR, THE ISSUE OF THE OPTANTS FROM TRANSYLVANIA

Mircea Dumitru Prozan

PhD, Pedagogic National College, Tîrgu Mureș.....231

SOCIO-CULTURAL ASPECTS IN ”ȚARA FĂGETULUI”

Adela Marincu Popa

Politehnica University of Timișoara.....239

LESDROITES DANS LA RUE– UNENARRATION ALTERNATIVE D’OCCUPATIONSYMBOLIQUE DE L’ESPACE PUBLIQUE

Alexis Chapelan

MA Student, University of Bucharest.....243

THE BILATERAL RELATIONS BETWEEN ROMANIA AND NIGERIA FROM 1966 TO 1971

Bogdan Iulian Ranteș

PhD 252

THE POLICY OF THE EUROPEAN UNION AND ROMANIA CONCERNING THE PROTECTION OF CULTURAL HERITAGE

Florentina Trif

Conservator I., ”Ovidius” University of Constanța 258

THE SYMBOL OF MERKABAH ON A TRANSYLVANIAN ICON ON GLASS. JUDAIC ORIGINS AND POPULAR CHRISTIAN INTEPRETATION

Narcis-Mihai Martiniuc

Research Assistant, ”Gheorghe Șincai” Institute for Social Sciences and Humanities of the Romanian Academy, Tîrgu Mureș 267

LEISURE ACTIVITIES IN SPA RESORTS IN THE XIXTH CENTURY

Emilia-Camelia Sărac

PhD Student, ”1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia 276

ASPECTS OF THE COMMUNIST PARTY OF ROMANIA IN PRAHOVA COUNTY DURING THE INTERWAR PERIOD

Vasile-Virgil Coman

PhD 281

THE GREEK-CATHOLIC CHURCH IN THE LUDUȘ DEANERY FROM ORIGINS TO THE COMMUNISM PERIOD

Antoniu-Ioan Berar and Marcela Berar

PhD Student ,PhD Student ,UMFST Tîrgu Mureș 288

THE ORTHODOX CHURCH OF STREI, HUNEDOARA COUNTY

Andreea-Roxana Brădățan (Oatu)

PhD Student, ”1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia 294

THE AGRARIAN REFORM IN THE FORMER LUDUŞ SETTLEMENT OF THE TURDA DISTRICT

Marcela Berar

PhD Student ,UMFST Tîrgu Mureș.....299

THE ORIGIN OF THE LEGIONNAIRE MOVEMENT IN THE LUDUȘ AREA

Antoniu-Ioan Berar

PhD Student, UMFST Tîrgu Mureș.....307

THE EXECUTION OF THE EUROPEAN ARREST WARRANT BY THE ROMANIAN AUTHORITIES IN THE CONTEXT OF THE SETTLEMENT IN THE SAME CASE OF A REQUEST FOR THE TRANSFER OF PROCEDEENGS IN CRIMINAL MATTERS

Corina-Maria Tudor (Barbu)

PhD Student, ”Al. Ioan Cuza” University of Iași.....316

THE RECEPTION OF EUGENISM IN ROMANIAN CULTURE

Ștefan Dreghici

PhD Student, UMFST „GE Palade” Tîrgu Mureş 320

THE ERA OF GOETHE CLASSICS

Alexander Demchenko
Prof., PhD, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia

Abstract:The article presents an analysis of Goethe's literary works of post "Sturm und Drang" period. The paper is concerned with such brilliant samples of his prose and poetry as "The German Refugees", "Faust", "Iphigenia in Tauris", "Wilhelm Meister's Apprenticeship". Much attention is given to how Goethe's point of view changed with the time.

Keywords: Goethe, "Wilhelm Meister's Apprenticeship", "Faust", Weimar classicism, humanity.

Since the middle of the 1770s, having survived the rebellious years of "Sturm und Drang" Johann Wolfgang Goethe gradually passed to more moderate positions and softened the tone of his narrative art. He was no longer in the opposition to the world but was looking for the ways of positive contact with it.

Later the writer said that he "by his nature was inclined to reconciliation" and moreover everything irreconcilable in this world seemed to him absurd. As time went this tendency in his worldview increased.

That is why when you read the book "Poetry and Truth" written in Goethe's declining years but narrating about the author's youth there comes the feeling that there was no "Sturm und Drang". Everything is so "corrected" and seems to be written by a man of solid character.

The corresponding evolution of Goethe's civic point of view is significant. By the 1790s he had absolutely deviated from former radicalism in his social views.

Now the political criticism was expressed mostly in a soft, benevolent form, more likely in the form of a wish than in the form of blame.

Having learnt the lessons of the tragedies "Götz von Berlichingen" and "Egmont" Goethe confirmed his opinion that social reforms were necessary and inevitable. But soon he realized the wrong and violent way of their implementation.

And now watching the events of the French Revolution, the most terrible cataclysm of that time, he was convinced in negative attitude towards such a takeover. In his opinion the progressive development by reforms and educational efforts would be much better.

The two moments especially alienated him from civil radicalism. Firstly, as he was convinced, in the course of revolution disgraceful people came to power. (He told about it in the comedy "Der Bürgergeneral".) Secondly, in Goethe's opinion takeovers were made under the guise of political appeals that never got in line with final results.

The writer proves this in a set of his novellas "The German Refugees" using his compatriot's life as an example. He was from a family of German nobles who were forced from their home on the left bank of the Rhine by the French Revolution. The main character knew very well arbitrary and oppressive rule.

In "Faust" this idea developed into the judgement about revolutions that swept away the former regime in order to establish a new one. And when Mephisto uttered it, the statement gained a contemptuous and humiliating tone.

Goethe of the post-Sturm period dramatically changed his attitude towards the system of academic canons that he had recently rejected. Now he didn't find them restraining and strictly and willingly followed them.

On this basis the so-called Weimar classicism was formed by the end of 1780s. It got such a name because two outstanding masters of the pen – Goethe and Shiller - met by chance in

Weimar at that time. The inner meaning of the Weimar classicism was connected with the breakaway from the rebellious "Sturm und Drang" movement, with the idea of perfecting the society by means of moral improvement and education and with a wish to bring the spirit of serenity, harmony and balance into the society that was flurried by revolution.

Goethe of that time strove to rise above everyday routine, dullness and to get to something sublime, immense and imperishable. It endowed his manner of writing with features of contemplative estrangement and distance.

Stylistics of Weimar classicism had also changed. The narration became rationalistic, the form got crystallinity. The style of writing became rhythmical. Moreover, Homeric hexameter was used in such works written at Goethe's time as the tragedy "The Natural Daughter" and the poem "Hermann and Dorothea".

In the same way different works have similar marks of standard aesthetics: few characters, the unities of place and time. The above-mentioned features can be found in the plays "Iphigenia in Tauris" and "Torquato Tasso".

In the first tragedy we see adherence to all "standards" of classicistic theatre: so-called three unities, mythological plot, five-act structure. Goethe interpreted the subject that was known from the same-named Euripides' tragedy in accordance with inherent mood of his time.

The play appealed to quietness of mind, to nobility of actions, to pacific settlements – reasonably and humanly, without any violence and blood.

The Weimar classicism became for Goethe a kernel and a kind of crystal of his interpretation of the positive program of Enlightenment Age – the epoch which his work belonged to. Among the main points of this program there were the categories of humanity, harmony and optimism.

As for humanity that includes other two categories it's enough to say that Goethe's characters bearing the idea of goodness and high moral principles have the upper hand.

As for harmony two things are important. Firstly, the writer obviously likes Horatio's principle of "the golden mean" which can be adapted to conditions of the epoch. Secondly, the writer regards the nature as balm for the soul, the source of peace and serenity. It's perfectly demonstrated in the poem "Wanderer's Night song". Characters of many Goethe's works closely communicate with nature (it's most noticeable in the novel "Elective Affinities") and it feels them with incomparable joy.

For Goethe optimism it is not just energy boost or cheerfulness but persistent aspiration to support those who are in trouble, who are weak and oppressed.

The most characteristic features of Goethe's hero are based on the above-mentioned categories. The hero is quite a down to earth man but he is endowed with many virtues. He is usually a middle class man of strong emotions, inquisitive and sensitive, well educated and broadminded.

Goethe often wrote that he was lucky to meet a lot people of such kind – intelligent, honest, kind, gifted, and remarkable in one way or another. They also can be found on pages of his belles-lettres. The writer took them as they were, but friendly and with patience. He didn't demand them to meet any ideal, he wanted to see them not perfect but kind, not distinguished but interesting and pleasant.

To represent his ideas by means words Goethe created a special narrative genre which came down in history as "Bildungsroman" ("educational novel"). The novel "Wilhelm Meister's Apprenticeship" (1796) is considered to be the most characteristic sample of such narrative. The main character Wilhelm as he was described by the writer does his best to learn the world and himself. The novel tells us about the beginning of his life, about consciousness of his "ego", his needs and aspirations, about choice of life path, about personality development with his pursuit, delusions and thirst for light, goodness, harmony – all these usually make contents of "educational novel". The final function of such a novel is to portray a character of a real man of worth.

The educational genre obliges to edifications and this didactic purpose is felt in "Wilhelm Meister's Journeyman Years". The educational function of the novel is emphasized by the fact that Wilhelm going on learning life helps his little son to enter upon life.

The book "Poetry and Truth" also belongs to the genre of "educational novel". It's one of the biggest and most remarkable books in a series of reminiscences which are united under the title "From My Life". All together they narrate about more than three decades of Goethe's life and the world surrounding him.

"Poetry and Truth" stands apart in this autobiographical prose not just because of its size. Indeed, we see a real novel with the only difference that it was written on the material of his own life. The title of the book means the following: Truth belongs to real facts of life, and Poetry is their interpretation.

Goethe told about the formation of human identity in its interaction with the world and under the world's influence. On the basis of experiences of his childhood and youth he restored extremely large and eventful panorama of Germany in the second half of the 18th century.

Analyzing the process of growing-up the author highly thought about the effectiveness of purposeful and persistent self-education.

Goethe tried to find his character, a man of worth, in the close circle of burghers. The writer was born in a wealthy family of respected citizens and his native town Frankfurt-am-Main had the most fundamental burgher traditions. The paternal grandfather of the poet was a tailor, grand grandfather was a smith. Goethe regarded burghers and peasantry as the basis of the nation and served middle class faithfully and loyally with his work.

SCIRE EST IGNORARE: DOCTA IGNORANTIA IN CUSANIAN THINKING

Adriana Cîteia
Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract:The purpose of this paper is to explore the link between teology and sacred geometry in cusanian thinking. Cusanus explained what is the meanning of knowledge, beewond the common semnifications of the words through propotion, geometry, mathematics in its sacred dimensions. The frontiers of knowledge are the result of defining the self-progress, the self-intellectual structure with christian identity valences.

Keywords: geometry, theology, identity, semnification, transsumptivity.

1. Cunoaşterea prin metoda proporţiei[1]

Toţi cei care cercetează judecă un lucru nesigur, potrivit unei proporţii, făcând comparaţie cu ceea ce este presupus a fi sigur (*omnes autem investigantes in comparatione preasuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant*).

Cercetarea prin metoda proporţiei este comparativă. Construcţiile comparative sunt mijloace de certificare a unor lucruri nesigure sau mai puţin sigure, la care nu se poate ajunge pe calea evidenţei; prin raportarea a ceva din domeniul certitudinii, la ceva din domeniul incertitudinii, din aproape în aproape[2]. De exemplu, obiectele matematice pot fi raportate la infinitul divin, în *proporţionalitate transsumptivă*.

Dar proporţia este inteligibilă prin intermediul numărului. Numărul cuprinde toate aspectele care apropie sau diferenţiază lucrurile (afirmaţie cu evidentă nuanţă pitagorică).

Ignoranţa este conştientizarea limitei dincolo de care raportarea cunoscutului la necunoscut depăşeşte raţiunea umană. Afirmaţia „noi dorim să ştim că ignorăm" înseamnă „noi dorim să ştim până unde putem cunoaşte". *Desideramus scire nos ignorare*[3] stabileşte limita dintre definiţia apofatică şi cea katafatică, dintre ceea ce se poate spune prin afirmaţii şi ceea ce nu se poate spune decât prin negaţii.

Definiţia doctei ignoranţe este socratică: „şi cu atât cineva va fi mai doct, cu cât va şti despre sine că este mai ignorant".

Progresul în cunoaştere se face prin conştientizarea abisului propriei ignoranţe, prin explorarea (în sens dionisian, de cufundare) unei Maximalităţi reductibile la Unu. Dumnezeu este conceptul-limită al cunoaşterii umane, nedeterminabil în sfera conceptelor omeneşti.

Aprositon-neapropierea□□□□*Timotei*□□□□□□□□□□ca termen apofatic de provenienţă neotestamentară exprimă sentimentul raportării relative a cunoaşterii umane la cunoaşterea absolută, divină. În literatura mistică şi dogmatică, *agnosia gnosis*- conştiinţa incognoscibilităţii Fiinţei divine[4] menţine intelectul uman "în preajma lui Dumnezeu", -□ῶ□□□□□ì□□ò□□ἐò□[5]□□*ton peri ton eon*)□□Termenul *aprositon*□este sinonim conceptual cu sintagma □ῶ□□□□□ì□□ò□□ἐò□□din scrierile lui Grigorie de Nyssa. Condiţia progresului continuu în cunoaştere, a depăşirii limitei dintre sensibil şi inteligibil (*methorion*)

[1] Nicolaus Cusanus, *De docta ignoratia*, Editura Polirom, Bucureşti, 2008, I, p. 28.
[2] *De docta ignorantia*, ed.cit., p. 507, n. 7.
[3] *Ibidem*, I, p. 33.
[4] Vladimir Losky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 30, 63.
[5] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie* I,12, P. G. 45, col. 960c.

este înţelegerea diferenţei dintre □à□ò□□□□□*ta onta*,□ceea ce este creat, şi □òò□□ùçŏ□□□*to ontos oon*, Cel cu adevărat existent, cel "fără hotar şi fără margine"[6]. Diferenţa dintre creat şi increat este diferenţa dintre limită, măsură, finit şi nelimitat, incomensurabil, infinit. Fiinţa divină depăşeşte orice noţiune de interval sau distanţă.

Teognosia- cunoaşterea lui Dumnezeu defineşte efortul apropierii de divin şi rămânerea la limita dintre cunoaştere şi necunoaştere[7].

Termenul *aprositon* face parte din vocabularul teologic apofatic[8] deoarece neagă categoriile cognitive umane, subliniază limita urcuşului spiritual şi implicit eşecul intelectului în încercarea sa de a înţelege tot ceea ce există[9]. Vocabularul apofatic nu trebuie înterpretat ca formă de agnosticism, ci ca modalitate de a semnala insuficienţa limbajului, bariera terminologică de care fiinţa creată se loveşte în încercarea de a-şi defini Creatorul. Termenul *aprositon* indică o discontinuitate de natură între Dumnezeu şi Creaţie, care nu poate fi depăşită raţional.[10]

*Maximitas*cusanian este un transconcept care face legătura între infinitul divin (*aforismenon* la Pseudo Dionisie Areopagitul, *peras hodegos*, limita nelimitată înţeleasă ca totalitate absolută) şi finitul uman[11].

Maximus este unitatea absolută, care cuprinde totul (*Ehad* în mistica ebraică, *ento pan* în hermetism, *pan to pleroma*-totul în toate, la Dionisie Areopagitul). Şi pentru că nimic nu i se opune, Maximul coincide cu Minimul, este sursa tuturor lucrurilor, suma virtualităţilor, diferenţiala divină.

Unitatea coincide cu maximalitatea, fiind eliberată de relaţionare şi contragere (*Dedocta ignorantia*, cap. II).

Termenul *contragere* (verbul *contractio*) pare a avea acelaşi înţeles cu *Ţim Ţum* din Cabala[12], dar în gândirea cusaniană, *contractu*s şi *absolutus* sunt concepte opuse. *Absolutul este determinaţia Maximului ca unitate pură, omogenă, nediferenţiată*[13]. Unitatea se contrage în lucruri care sunt variaţii ale chipului maximal absolut (definiţie care coincide cu cea a diferenţialelor divine din filosofia cosmologică a lui Blaga). Unitatea este contrasă în pluralitate şi subzistă în pluralitate.

2. **Cunoaşterea dincolo de limita cuvintelor**

Cunoaşterea supraverbală este posibilă prin **metoda exemplelor ajutătoare, în mod transcendent astfel încât cititorul „să acceadă la calitatea intelectuală pură"[14].**

Exemple:

a. nu există raport între infinit şi finit. Dacă finitul acceptă plus şi minus, atunci maximul trebuie să fie infinit[15].

b. maximul absolut nu admite plus şi minus. El este tot ceea ce poate fi şi este orice lucru care poate fi, astfel încât el este şi minimul[16].

Maxim şi minim sunt termeni transcendenţi, cu semnificaţie absolută, astfel încât circumscriu, în nedeterminarea lor absolută toate lucrurile[17].

---

[6]Idem, *Despre viaţa lui Moise*, P. G. 44, col. 300 C.
[7]Petru Rezuş, *Axiologia teologiei fundamentale*, Editura Nemira, Bucureşti, 2005, p. 91- 93.
[8] Andrew Louth, *Dionisie areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 126- 127.
[9] Tommas Špidlic, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. Manual sistematic,* Editura Deisis, Sibiu, 1997,vol. II, p. 206.
[10] Experienţa inefabilului este condiţionată de "iraţionalitate şi nepricepere"- à□í□ì□□□□ì□à□□□□í□□□Pseudo Dionisie, *Despre numele divine*, 6, 8.
[11]*Ibidem*, p. 508, n. 12.
[12] Retragerea Divinităţii din lumea creată.
[13]*De docta ignorantia*, p. 509, n. 13.
[14]*Ibidem*, p. 39.
[15]*Ibidem*, p. 41.
[16]*Ibidem*, p. 47.
[17]*Ibidem*, p. 49.

Cunoaşterea lui Dumnezeu exclusiv pe cale raţională este imposibilă.

3. Maximul este Unu

Maximul este inteligibil non-denominativ, deoarece numele sunt atribuite unor lucruri finite (care admit plus sau minus). Pluralitatea fiinţelor nu există fără număr (în absenţa numărului). Numărul delimitează, ordonează, proporţionează, armonizează lucrurile. Numărul este finit. În caz contrar, ar înceta să mai existe ordinea, proporţia şi armonia: „toate ar fi fost maximul în act, cu care ar fi coincis minimul". Numărul ordonează serii finite. Minimul în număr este unitatea în raport cu care nu există un număr mai mic.

Dar dacă nimic nu poate fi mai mic decât unitatea, unitatea devine minimul care coincide cu maximul. Unitatea devine originea, limita oricărui număr (*peras hodegos* la Evagrie şi Dionisie). Unitatea absolută, căreia nimic nu i se opune este maximalitatea absolută, adică Dumnezeu[18]. Cusanus propune un model de cunoaştere prin armonizarea contrariilor.

4. **Unitatea este Întreită**

Prima sursă invocată este pitagorică: *chiar Pitagora, un om vestit şi de o autoritate incontestabilă pe vremea sa, învăţa că unitatea este întreită* (*unitatem illam trinam astruebat)*[19].

Triada pitagorică este primul număr impar, masculin, unitatea fiind înţeleasă ca principiu. Numerele triunghiulare (imagini geometrice formate prin îmbinarea a trei puncte) sunt sursa regulii de alcătuire a figurilor regulate plane şi solide, cu trei sau mai multe dimensiuni[20]. În pitagorism, *prothes arithmos* este o combinare de unităţi, o mulţime numărabilă finită, iar *hyma*- un şuvoi de monade[21].

5. Ceea ce precedă orice alteritate este etern

Imutabilul (eternitatea) precedă schimbarea. Pentru Cusanus, alteritate înseamnă Unul şi Altul: *alteritas vero constat ex uno et altero*[22] Aşadar, alteritatea (numărul) este posterioară unităţii : *quare alteritas sicut numerus posterior est unitate*.

Unitatea este definită ca principiu, în cheie pitagoreică, astfel încât unitatea precedentă numărului capătă atributul eternităţii.

De asemenea, inegalitatea este o natură posterioară egalităţii, fiind egalitate şi ceva în plus: *amplius omnis inaequalitas est ex aequali et excedente*.

Cusanus foloseşte principiul emanaţionist neoplatonician, înlocuind *proodos-epistrophe* (ieşirea-întoarcerea) cu *divisio-resolutio, processio-reditio*. Orice inegalitate este reductibilă prin diminuare, la egalitate.

Aşadar, unitatea, egalitatea şi conexiunea sunt eterne şi reprezintă Unitatea Întreită. Multiplicitatea nu este eternă, deoarece ar presupune existenţa a ceva precedent eternităţii.

6. **Filsofia dă pe gură afară cercuri şi sfere**[23]

Sursa este Martianus Capella, *de Nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 135[24]: *filosofia, dorind să ajungă la cunoaşterea Trinităţii dădea pe gură afară, cercuri şi sfere.*

Cusanus explică afirmaţia lui Martianus în cheia Maximitate=Unitate. Nici figura perfectă în spaţiu- sfera, nici figura perfectă în plan- cercul „ cea mai perfectă figură dintre suprafeţe", nici triunghiul-figura rectilinie perfectă sau linia, nu sunt ca El.

---

[18] *Ibidem*, p. 53.
[19] *De docta ignorantia*, I, VII, p. 61.
[20] Mathilla Ghyka, *Filosofia şi mistica numărului*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 19.
[21] *Ibidem*, p. 24.
[22] I, VII, 60.
[23] *De docta ignorantia*, I, X, p. 77.
[24] Ediţia Adolf Gick, Leipzig, 1925, p. 159, sursa indirectă fiind John of Salisbury, *De septem septenis*, V, PL, 199, 961, C, *apud De docta ignorantia*, ed. cit., p. 517, n. 55.

Maximul este deasupra tuturor lucrurilor, astfel încât, în efortul de cunoaştere prin simţuri, imaginaţie sau raţiune, orice elemente (figuri) legate de intermediarii materiali trebuie excluse, eliminate, „date afară pe gură", pentru a ajunge la înţelegerea abstractă, unde „toate sunt unul" (*ubi omnia sunt unum*), linia e triunghi, cerc, sferă, unitatea este trinitate şi invers, corpul este spirit, mişcarea este repaus[25].

Unu este orice lucru aflat în Unu, Unu este în toate (vezi şi *en to pan*- Unu Tot hermetic). Să dai afară pe gură cercuri şi sfere înseamnă să înţelegi că Unitatea Maximă este Întreită.

Unitatea Maximă este nedivizare (eternitate), neschimbare şi conexiune (uniune).

În propoziţia „Unitatea este maximă", Unitatea se referă la un principiu fără început şi la procesiunea dintre principiul fără început şi principiul care are un început, Unitatea fiind deopotrivă minimă şi maximă.

Aşadar, „a da pe gură afară cercuri şi sfere" înseamnă a renunţa la lucrurile care pot fi imaginate sau care admit raţionamente, a trece dincolo de diferenţe, de nuanţe, de ceea ce particularizează, a sesiza caracterul transfigurativ, transsumptiv al lucrurilor. Trecerea spre înţelegerea trannsumptivă a Unităţii Maxime nu este posibilă decât pe calea doctei ignoranţe.

Pentru Cusanus, noţiunea de *epektasis*- „acutizarea intelectului"[26], trecerea de la semn la adevăr, progresul în înţelegerea lui Dumnezeu capătă sensuri noi[27]. Esenţială pentru Cusanus este **proporţionalitatea transsumptivă.**

Utilizarea obiectelor matematice în cercetare trebuie făcută pornind de la certitudinea caracterului proporţional transfigurativ al acestora, care permite investigarea necunoscutului. Cercetarea a ceea ce este incert se face pornind de la ceea ce este cert. Proporţionalitatea transsumptivă utilizează construcţiile comparative, certificând lucruri nesigure prin raportarea la lucrurile sigure. Pitagora, Platon, Aristotel, Boetius, Fericitul Augustin au utilizat obiectele matematice, numărul ca arhetip pentru a rezolva probleme dificile, prin comparaţie maematică.

Dacă folosim figurile matematice finite pentru a începe ascensiunea spre Maximul Nemijlocit[28] este necesar să le luăm împreună cu proprietăţile si raporturile definitorii, pe care apoi să le transferăm unor figuri infinite.

Pasul următor este transfigurarea raporturilor definitorii ale figurilor infinite, până la infinitul pur, independent de orice figură. Raporturi de proporţionalitate transsumptivă pot fi stabilite astfel, între Adevărul Maxim şi o dreaptă infinită, între Sfânta treime, un triunghi isoscel, cu laturi infinite, un cerc infinit sau o sferă infinită.

Despre însemnătatea metodologică a ideilor matematice, Cusanus scria într-o dedicaţie către Paolo Toscanelli, la „Transmutaţiile geometrice" (1450)[29], cu precizarea că foloseşte aceste idei pentru scopuri mai înalte, de natură filosofică.

Posibilitatea figurilor geometrice de a se metamorfoza unele în altele, la infinit a deschis calea calculului infinitezimal, înainte de Leibnitz şi Newton[30]. Înţelegerea Cauzei Prime, raporturile cu lumea presupun utilizarea adevărurilor simbolice. Calea către înţelegerea simbolică este cea a proporţiei comparative, care presupune dezvăluirea necunoscutului prin aprofundarea cunoscutului. Cunoscutul este suma lucrurilor perceptibile prin simţuri, care compun lumea. Dar lucrurile vizibile sunt imagini parţial fidele ale lucrurilor invizibile, astfel încât Creatorul nu poate fi cunoscut decât ca într-o oglindă şi ca într-o enigmă[31].

Dintre toate imaginile, cele mai sigure sunt cele matematice, siguranţa fiind dată de gradul de abstractizare, care reduce latura lor materială, fluctuantă[32]. Fără practică matematică,

---

[25]*De docta ignorantia*, p. 78.
[26]*Ibidem*, p. 81.
[27] Paul Fontanier, *Figurile limbajului*, trad. Antonia Constantinescu, Editura Univers, Bucureşti, 1977, p. 107-109.
[28]*De docta ignorantia*, I, X, p. 89.
[29] P. P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986, p. 109.
[30]*Ibidem*.
[31]*De docta ignorantia*, I, 11.
[32] P.P. Negulescu, *op. cit*, p. 110.

nimeni nu poate ajunge la ştiinţa lucrurilor divine[33]. Dar Cauza primă este un Maximum, depăşeşte lucrurile finite, astfel încât semnele matematice utilizate pentru a ne face o idee aproximativă asupra acesteia, trebuie considerate şi ele la maximum. Duse la maximum, ele nu se mai deosebesc unele de altele, se confundă într-un element unic care le cuprinde şi le este sursă.

De exemplu:

a. un triunghi mărginit ale cărui laturi tind simultan spre maxim, se transformă când îşi atinge maximul, la infinit, într-o linie dreaptă infinită.
b. Circumferinţa unui cerc a cărei curbură variază cu mărimea cercului: cu cât diametrul creşte, cu atât curbura se micşorează, devenind, la infinit, o linie dreaptă. Acelaşi exemplu este valabil şi în cazul sferei.

Aşadar, **linia dreaptă finită poate deveni orice, iar linia dreaptă infinită nu mai poate deveni nimic[34]. Ea este şi triunghi şi cerc şi sferă[35].**

În acelaşi mod trebuie să ne imaginăm principiul prim al Universului: ca un Maximum care depăşind totul, cuprinde în sine Totul, în *coincidentia oppositorum*.

Metoda comparativă (metoda proporţiei) presupune o reducere proporţională a lucrului nou la lucrul vechi, cu ajutorul unor transconcepte. Dar infinitul nu poate fi cunoscut prin comparaţie; nu se poate compara cu lucrurile finite. Aşadar, originea, cauza primă, fiinţa transcendentă care a dat naştere lumii este incognoscibilă, astfel încât, ştim doar ce nu putem şti.

Mai există, totuşi, în mecanismul cunoaşterii, vreo uşă nedeschisă, vreo cale neexplorată? Gândirea logică, discursivă este bazată pe principiul contradicţiei (de origine aristotelică) conform căreia niciun lucru nu poate fi simultan ceea ce este şi ceea ce nu este, nu poate fi el şi opusul său[36]. Dar infinitul nu se supune principiului contradicţiei. El poate fi contrariul său, căci cuprinde în sine tot ce există, astfel încât nu mai există opoziţie. El este maximum şi minimum, deoarece nici maximum nici minimum nu pot fi depăşite. Principiul prim al Universului este *coincidentia oppositorum*.

Noi putem depăşi principiul contradicţiei, dar nu cu raţiunea (*nous),* ci cu intelectul (*logos*) al cărui rol este să suprime contrastele[37] şi să ne ajute să întrevedem unitatea supremă a existenţei cosmice într-o *visio sine comprehensione*-vedere fără înţelegere.

La acest rezultat se poate ajunge transformând „ştiinţa neştiinţei" într-o „neştiinţă ştiutoare". La „neştiinţa ştiutoare" se poate ajunge golind mintea de ştiinţa fără folos, scoţând afară triunghiul, cercul, sfera, pentru a vedea identitatea lor în linia dreaptă infinită[38].

Aşadar:

1.despre Dumnezeu ca Infinit Absolut se poate vorbi doar apofatic.

2. în spaţiul sacru se aplică *concordia discors* (contrariile sunt armonizate).

3. conceptualizarea este relativă, Dumnezeu fiind prezent în Univers „pretutindeni şi nicăieri"-*undique et nullibi*[39].

Caracterul de abstracţie conceptuală al matematicii conturează o perspectivă nouă asupra raporturilor dintre categoriile noastre şi infinit. Conceptualizarea matematică oferă o imagine posibilă asupra ideilor divine, a lumii şi a lui Dumnezeu. Coborârea dinspre matematica infinitului spre mărimile finite este expresia contracţiei lui Dumnezeu în Creaţie[40].

Universul lui Cusanus este *interminatum* (fără sfârşit), fără limite, neterminat în constituenţii săi, imprecis, indeterminat[41]. Doar Dumnezeu este infinit. Recunoaşterea impasului

[33]*De docta ignorantia*, I, 11.
[34] P.P. Negulescu, *op. cit*., p. 112-113.
[35]*De docta ignorantia*, I, 13.
[36] P.P. Negulescu, *op. cit*., p. 115.
[37]*Ibidem*, p. 116.
[38]*De docta ignorantia* I, 10.
[39]*Ibidem*, I, 11, p. 45-46.
[40]*Ibidem*, II, 4,6.
[41] Alexandre Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 12.

în încercarea de a reprezenta obiectiv Universul constituie un aspect al doctei ignoranţe, ca mijloc de transcendere a limitelor gândirii raţionale. Universul este o *explicatio* a lui Dumnezeu, imperfectă şi inadecvată, pentru că desfăşoară unitatea divină în sfera multiplicităţii (***complicatio)***. Orice fiinţă conţine în sine bogăţia universului, în funcţie de propria individualitate.

Gândirea cusaniană foloseşte paradoxul matematic pentru a evidenţia coincidenţa opuselor în Absolutul divin. De exemplu, în geometrie, linia dreaptă şi linia curbă sunt noţiuni opuse. Dar în cercul infinit mare, centrul cercului coincide cu circumferinţa, iar circumferinţa coincide cu tangenta[42]. Centrul metafizic al lumii coincide cu limita sa, este început şi sfârşit[43].

Definiţia lui Dumnezeu ca sferă cu centrul pretutindeni şi circumferinţa nicăieri a apărut pentru prima dată în *Cartea celor XXIV de filosofi*, compilaţie pseudo-hermetică anonimă, din secolul al XII-lea[44]. Minimul şi maximul sunt superlative absolute, care coincid într-o unitate indisolubilă. Nonexistenţa şi existenţa devin sinonime.

În cărţile IV şi VI, Maximum primeşte atributele "absolut şi simplu". Termen transcendent, Maximum cuprinde toate lucrurile, în simplitatea lui desăvârşită, ceea ce conferă Unităţii, omogenitate[45]. Maximum absolut este o unitate omogenă, indistinctă, în care nu există contrast şi contradicţie.

Unitatea accepţiunea sa neoplatoniciană[46] capătă la Cusanus aspect creştin, fiind triplu ipostaziată. Simbolul matematic ales pentru a explica această teorie este triunghiul devenit linie dreaptă infinită, atunci când laturile lui iau proporţii maxime. **Linia dreaptă infinită, unică devine *trină*- compusă din trei laturi indistincte.**

Maximum absolut ca principiu suprem al lumii este unitar şi triipostaziat. Dar cele trei ipostasuri nu sunt expresia unei multiplicităţi numerice, ci o condiţie a perihorezei. Distincţia şi indistincţia sunt astfel depăşite. Dacă distincţia este indistincţie, atunci Trinitatea e Unitate, dacă indistincţia este distincţie, atunci Unitatea este Trinitate.

Argumentul în favoarea abordării apofatice a maximului pare a fi unul hermetic: Dumnezeu fiind universalitate nu poate avea niciun nume care să i se potrivească[47]. Raţiunea umană distinge şi separă, iar prin numire, lucrurile devin contrastante. Dumnezeu rămâne însă, deasupra raţiunii umane, singurul atribut care poate indica existenţa sa fiind cel al infinităţii definite apofatic: *Non Aliud*- nu altul, nu altceva.

BIBLIOGRAPHY

Ghyka, Mathilla, *Filosofia şi mistica numărului*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.
Fontanier, Paul, *Figurile limbajului*, Editura Univers, Bucureşti, 1977.
Koyre, Alexandre, *De la lumea închisă la universul infinit*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.
Louth, Andrew, *Dionisie areopagitul. O introducere*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
Losky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010.
Negulescu, P., P., *Filosofia Renaşterii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1986.
Nicolaus Cusanus, *De docta ignoratia,* Editura Polirom, Bucureşti, 2008.
Rezuş, Petru, *Axiologia teologiei fundamentale*, Editura Nemira, Bucureşti, 2005.
Špidlic, Tommas, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. Manual sistematic,*vol. II,Editura Deisis, Sibiu, 1997.
Whittaker, Thomas, *Neoplatonismul: un studiu asupra istoriei elenismului*, Editura Herald,

[42]*De docta ignorantia* II, 2.
[43]*Ibidem,* p. 99-100-
[44] Clemens Baemker, „Das pseudohermetische Buch der XXIV Meister", *Beitrage yur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mitterlalters*, fasc. XXV, Munster, 1928, *non vidi, apud* Alexander Koyre, *op. cit.*, p. 19, n. 16.
[45]*De docta ignorantia*, IV, p. 42-44.
[46] Thomas Whittaker, *Neoplatonismul: un studiu asupra istoriei elenismului*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, *passim.*
[47]*De docta ignorantia* I, 24.

ONCE AGAIN ABOUT THE OBLIGATION TO PREPARE THE SACRAMENT OF MARRIAGE

William A. Bleiziffer
Assoc. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

***Abstract**: The Church has always paid special attention to celebrating the sacraments by imposing sets of canonical norms for their validity and liceity/legitimacy/lawfulness to protect them from abuses. Today's social and cultural conditions tend to cast doubt on the significance of the institution of the family, proposing disordered ways of life, away from God's plan, and marked by indifference, disordered sexuality, and lack of constant, perpetual commitment to building their own matrimonial life "in the Lord". The man and the woman who build a family through marriage feel the urge to confess in their own lives those values that are promoted by the Gospel and by the teaching of the Church.*

The Church protects the dignity and sacredness of marriage, conscious of the fact that the sacrament is a guarantee of an orderly life that tends to value both the dignity of the spouses and the good, the wellness of the society. Facing the dangers that lead to the alteration of the institution of marriage, the Church has ruled the administration not only of the administration of the sacrament, but also the preparation for its valid and legitimate celebration. The canonical discipline of pre-matrimonial training thus presents itself as a necessity to support a life-style, a life status that has its roots in the will of God, and which mystically is prefigured by the mysterious union between Christ and His Church.

The study wishes to review the canonical discipline of preparation before marriage, based on the canonical content of the Codex CanonumEcclesiarumOrientalium, and consists of four parts that attempt to synthetically present the canonical and theological doctrine of the sacrament of marriage. The present canonical discipline is presented based on the presentation of the antique and venerable discipline, and informs and justifies the current conception of pre-marital training, while the last deals with the subject as a true canonical and moral obligation.

***Keywords:** sacrament; marriage; celebration; premarital preparation; obligation; pastors of souls; wives; canonical discipline; rights and obligations; sacramental dignity.*

Premessa

La Chiesa da sempre, ma oltretutto negli ultimi anni, ha concentrato maggiormente la sua attenzione sulla celebrazione del matrimonio. Da qui la scelta di rendere obbligatori per i futuri sposi i corsi di preparazione relegando, almeno di fatto il fidanzamento al breve periodo che precede la celebrazione delle nozze.

Mentre la Chiesa tutelava la santità matrimoniale, consapevole del fatto che il sacramento del matrimonio rappresentava una garanzia ecclesiale, la società, che ne riconosceva i valori e i benefici, sosteneva la preparazione al sacramento. In epoche non da molto passate nella comunità ecclesiale l'appoggio era realmente evangelizzante, fermo, coerente, compatto, mentre nel tessuto sociale erano rare le separazioni e i fallimenti dei matrimoni; anzi, il divorzio veniva considerato come una «piaga» sociale (cfr. GS 47). Diversamente oggi possiamo osservare con grande facilità un'alterazione della famiglia e una certa corrosione dei valori che una volta erano saldamente custoditi all'interno del matrimonio, e come soprattutto in numerose nazioni economicamente sviluppate l'indice di nuzialità si è ridotto.

Si suole contrarre matrimonio in un'età più avanzata e aumenta il numero dei divorzi e delle separazioni, anche nei primi anni della vita coniugale. Tutto ciò porta inevitabilmente ad una inquietudine pastorale, mille volte ribadita: chi contrae matrimonio, è realmente preparato a questo? Il problema della preparazione al sacramento del matrimonio, e alla vita che ne segue, emerge come una grande necessità pastorale innanzitutto per il bene degli sposi. Perciò crescono

dovunque l'interesse e le iniziative per fornire risposte adeguate e opportune alla preparazione al sacramento del matrimonio. Una preparazione che deve sottolineare alcuni punti che emergono nella società odierna con più enfasi rispetto ai tempi passati: l'interpersonale rapporto di copia bassato sul reciproco rispetto fra un uomo e una donna; i problemi della sessualità coniugale e della paternità e maternità responsabile con riferimento alle nuove scoperte mediche, tecniche e biologiche, nonché con agganci al grande sviluppo della bioetica e delle sue ripercussioni al livello di morale personale e familiare; metodi di educazione della prole ed elementi di conduzione ordinata della famiglia ispirati dalle realtà che alcune volte possono essere interpretati addirittura inquietanti: disponibilità di mezzi finanziari, lavoro stabile, amministrazione saggia delle risorse e dei risparmi, nozioni di economia domestica…

Difronte a questi cambiamenti paradigmatici la Chiesa si è sempre preoccupata di trovare le misure adatte, non semplicemente per contrastare certi tipi di atteggiamenti contrari alla sacramentalità del matrimonio e alla vita morale, ma effettivamente per preservare la dignità di un istituto che trova la sua radice nella volontà divina.

«Più che mai necessaria ai nostri giorni è la preparazione dei giovani al matrimonio e alla vita familiare. (...) i mutamenti sopravvenuti in seno a quasi tutte le società moderne esigono che non solo la famiglia, ma anche la società e la Chiesa siano impegnate nello sforzo di preparare adeguatamente i giovani alle responsabilità del loro domani. Molti fenomeni negativi che oggi si lamentano nella vita familiare derivano dal fatto che, nelle nuove situazioni, i giovani non solo perdono di vista la giusta gerarchia dei valori, ma, non possedendo più criteri sicuri di comportamento, non sanno come affrontare e risolvere le nuove difficoltà. (...) Ciò vale ancor più per il matrimonio cristiano, il cui influsso si estende sulla santità di tanti uomini e donne. Per questo la Chiesa deve promuovere migliori e più intensi programmi di preparazione al matrimonio, per eliminare, il più possibile, le difficoltà in cui si dibattono tante coppie e ancor più per favorire positivamente il sorgere e il maturare dei matrimoni riusciti»[1].

Ma come si può realizzare una tale esigenza quando mancano i presupposti per vivere una vita basata sull'insegnamento di Cristo, tramandato lungo i secoli dal magistero autentico della Chiesa?Partendo da questa interrogazione ci proponiamo nel presente studio di mettere in risalto attraverso una riflessione teologico-canonica i principi fondamentali e le esigenze pratiche per una valida preparazione prematrimoniale. Lo studio non pretende di "dire tutto" sul matrimonio e sulla sua preparazione; non porterà, forse, alcuna novità in materia, ma serve per ribadire, sotto certi aspetti particolari, la necessità dell'accompagnamento degli sposi nel preparare il sacramento, preparazione da cui scaturisce poi anche l'energia costante per vivere fedelmente l'impegno totale e definitivo della propria scelta di vita. Ovviamente il temapreso in considerazione non è nénuovo, né ignorato o poco conosciuto: anzi,ci troviamo davanti ad un argomento che, per certi versi, trova all'interno della Chiesa ampissimi spazi di trattazione, vista la grande produzione di materiale stampato – libri, opuscoli, foglietti -, oppure, ai tempi della grande comunicazione on-line, anche webinar, videoconferenze e corsi da seguire in rete.

Nonostante ciòriproporre sinteticamente la disciplina canonica riguardate la preparazione matrimoniale partendo dal contenuto canonico presente nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*[2] non può che portare vantaggi evidenti sia per i responsabili di una tale preparazione che per i fidanzati stessi. Lo studio è articolato in 4 parti che tentano di presentare sinteticamente la dottrina canonica e teologica sul sacramento del matrimonio. La disciplina canonica attuale è presentata dopo la rassegna della disciplina antica, che informa e giustifica l'attuale concezione

[1] Esortazione Apostolica "*FamiliarisConsortio" di Sua Santità' Giovanni Paolo II all'episcopato al clero ed ai fedeli di tutta la chiesa cattolica circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi*, in EnchiridionVaticanum VII/ 1522-1810, 1724- 1725.

[2] PONTIFICIUMCONSILIUM DE LEGUMTEXTIBUSINTERPRETANDIS, *CodexCanonumEcclesiarumOrientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontiumannotationeauctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995; *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887 (CCEO).

sul tema della preparazione prematrimoniale, mentre un ultimo approccio prende in considerazione l'argomento quale vero e proprio obbligo canonico e morale.

Il matrimonio quale sacramento della Chiesa

Per i cristiani il matrimonio ha la sua origine in Dio creatore. Questo coinvolge gli sposi ad una vera vocazione e ad un particolare stato e vita di grazia. Tale vocazione, per essere portata alla sua maturazione, e quindi per essere proficua, richiede un'adeguata e speciale preparazione. Questa preparazione è un cammino di fede e d'amore specifico, tanto più che questa vocazione è data alla coppia per il bene della Chiesa e della società. Il matrimonio, quale impegno privato e pubblico preso davanti a Dio e alla società va oltre i limiti individuali. Difronte ad una mentalità individualistica, - che mina la scelta del dono di sé a tutti i livelli, e quindi in particolare mette in crisi l'autenticità di un rapporto di coppia vissuto non per se stessi, ma nella prospettiva di un dono sincero di sé all'altro -, la Chiesa si sente interrogata sul senso del matrimonio da trasmettere ai suoi membri. A livello sociale e culturale sembra oggi essere in discussione l'istituto stesso del matrimonio, con il suo patrimonio di valori, atteggiamenti e scelte che la Chiesa deve invece promuovere nella sua originalità e completezza.

Nel riflettere sul tema del matrimonio, e della famiglia che da lui scaturisce, osserviamo facilmente che esistono molte preoccupazioni. La famiglia è l'unità di base della società, mentre il matrimonio ne è il fondamento. Essa esiste per promuovere l'amore fra un uomo e una donna e per la loro reciproca crescita e pienezza spirituale basata su valori morali e religiosi, etici, salvaguardando la santità della vita umana in tutti i suoi aspetti. Mentre il matrimonio rappresenta un impegno personale e sociale esso crea delle responsabilità e doveri reciproci sia all'interno della «famiglia estesa» che della società. L'ideale del matrimonio, come definito dalla dottrina cattolica e dalle tradizioni religiose, è un'unione monogamica, duratura, e nata con il libero e pieno consenso dei due sposi. Lavita familiare che nasce dal matrimonio deve garantire, alla luce di una solida coscienza degli impegni assunti, fedeltà, onestà, fiducia, rispetto, uguaglianza. Tutto ciò provoca in ciascun partner e in tutti i membri della famiglia, attraverso le generazioni, una serie di valori legati alla solidarietà, autostima, interdipendenza, accettazione e armonia, che devono essere tramandate agli posteri. La famiglia diviene così la comunità di base della fede religiosa, nella quale l'eredità religiosa e culturale viene trasmessa, permettendo ad ogni membro di viverla pienamente.

Le mutate condizioni culturali e sociali tendono oggi a mettere in discussione il significato dell'istituzione familiare, proponendo modelli di vita distanti dal disegno di Dio[3]; gli sposi e le famiglie avvertano l'urgenza di testimoniare la loro condizione come grazia da vivere all'interno di una società che tende sempre più a diminuire il significato ed il valore del matrimonio dal quale nasce poi la famiglia. In questa prospettiva riaffermare la sacralità del sacramento e la sua importanza nella chiesa e nella società. Riaffermare i valori fondamentali che costruisco l'istituzione familiare, la prima cellula della società, è un compito davanti al quale la Chiesa deve sempre rispondere adeguatamente, con tutti i mezzi a sua disposizione.

La Chiesa considera il matrimonio dei battezzati uno dei sette sacramenti: cioè, detto con parole precise, è un segno di grazia istituito da Cristo e celebrato dalla Chiesa secondo i requisiti da lei stessa stabiliti (cann. 668-669).Con una formulazione catechistica sintetica potremmo affermare che il matrimonio tra i battezzati, cioè il loro patto coniugale, è un segno efficace, derivato e istituito da Cristo, per comunicare agli sposi la grazia che salva e santifica. Si tratta di parole che possono sembrare tecniche e aride ma che sono invece dense di contenuto e di vita.

E questo segno è il "patto coniugale" tra i due sposi, il sì d'amore che essi si scambiano pubblicamente davanti ai testimoni. Certo, questo scambio d'amore è presente ed è uguale in tutti i matrimoni: quelli di ogni tempo e di tutti i luoghi; però nel matrimonio tra battezzati c'è

[3]Molti documenti magisteriali recenti ne prendono in considerazione quelle realtà anomali che coinvolgono le cosiddette coppie di fatto, unioni liberee convivenze *more uxorio*, che rivendicano per sé il titolo di "matrimonio".

qualcosa di specifico e di unico.Il battesimo infatti, inserendo il cristiano in Cristo e nella Chiesa, ha anche trasformato l'amore sponsale che c'è in ogni uomo in una partecipazione dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa; perciò, quando nel sacramento del matrimonio i nubendi battezzati si scambiano il sì dell'amore coniugale, questo non è semplicemente una realtà puramente umana, ma è già una partecipazione dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa. Perciò lo scambio d'amore è una "immagine", e non solo un'"ombra", di quello che il sacramento del matrimonio produrrà.

Possiamo, anzi, aggiungere che proprio perché i battezzati si donano un amore sponsale che, in forza del battesimo, è già partecipazione di quello di Cristo e della Chiesa, essi se lo possono scambiare solo in modo sacramentale: per dei battezzati il matrimonio solo civile non è un vero e autentico matrimonio. Anche il Codice ha ribadito questa verità «Il patto matrimoniale, fondato dal Creatore e strutturato di sue leggi, mediante il quale l'uomo e la donna stabiliscono tra loro, con irrevocabile consenso personale, il consorzio dell'intera vita, per sua indole naturale è ordinato al bene dei coniugi e alla generazione ed educazione dei figli. §2. Per istituzione di Cristo il matrimonio valido tra battezzati è, per il fatto stesso, un sacramento con il quale i coniugi sono uniti da Dio a immagine dell'unione indefettibile di Cristo con la Chiesa e sono quasi consacrati e irrobustiti dalla grazia sacramentale. §3. Le proprietà essenziali del matrimonio sono l'unità e l'indissolubilità che, nel matrimonio tra battezzati, conseguono una speciale stabilità in ragione del sacramento» (can. 776).

Il matrimonio è inteso come intima comunità di vita e di amore che nasce dall'atto umano. È una completa comunione corporale e spirituale di vita e di amore tra uomo e donna, che si donano e si accolgono l'un l'altro in quanto persone. Attraverso l'atto libero e personale del reciproco consenso viene fondata per diritto divino un'istituzione stabile, ordinata al bene dei coniugi e della prole, e non dipendente dall'arbitrio dell'uomo: «Questa intima unione, in quanto mutua donazione di due persone, come pure il bene dei figli, esigono la piena fedeltà dei coniugi e ne reclamano l'indissolubile unità» (GS n. 48)[4]. Il patto nuziale consiste, quindi, nel consorzio dell'intera vita: questo rappresenta il frutto della libera decisione di un uomo e di una donna che si sono incontrati, si sono innamorati, sono cresciuti durante il fidanzamento nella loro capacità di amarsi, si impegnano a rispettarsi per tutta la vita mettendo in comunione non solo quello che possiedono,ma la loro stessa persona. Quale patto e alleanza coniugale che ha avuto origine nell'amore di una libera scelta dei due nubendi, il matrimonio cresce e si sviluppa in un amore sempre più oblativo. Di conseguenza, proprio perché questo amore è coniugale e pienamente umano, esso coinvolge la persona nella sua totalità unificata di spirito e di corpo; ogni matrimonio, in quanto sacramento possiede quindi le note e le esigenze della totalità, unità, fedeltà, indissolubilità e fecondità come sue caratteristiche proprie, native e permanenti.

Di grande significato per il fondamento biblico della comprensione sacramentale del matrimonio è la Lettera agli Efesini in cui è affermato: *"E voi mariti amate le vostre mogli come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per render la santa*" (Ef. 5:25). E poco più avanti, l'apostolo scrive: "Per questo motivo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà con sua moglie, ei due saranno una sola carne. Questo mistero è grande: io dico di Cristo e della Chiesa"(5,31-32). Amore e fedeltà escludono la separazione o lo sbriciolamento di una realtà spirituale permanente. È per questo che S. Paolo stabilisce che il divieto di divorzio è un'espressa volontà di Cristo: "Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito - e qualora si separi rimanga senza sposarsi o si riconcili col marito - e il marito non ripudi la moglie" (*1 Corinzi*, 7, 10-11).

Questo è dunque mistero, e mistero significa realtà nascosta. Allora il matrimonio celebrato dai cristiani nasconde una grande realtà, quella che i coniugi sono chiamati a contemplare e a ri-esprimere nella loro vita, nel loro comportamento. Il matrimonio cristiano è

[4]Concilio Vaticano II, *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et Spes* 48; EV 1/1472.

un segno efficace dell'alleanza fra Cristo e la Chiesa; il matrimonio celebrato tra i battezzatiè un sacramento perché segna e media la grazia di questa alleanza.

Retrospettiva storica: la disciplina antica

Dal matrimonio dei battezzati, elevato da parte del Signore alla dignità di sacramento, deriva una conseguenza, che fra molte altre, sottolinea una notevole portata giuridica e pastorale. Secondo la disciplina canonica il matrimonio dei battezzati spetta all'esclusiva competenza della Chiesa, «salva restando la competenza dell'autorità civile circa gli effetti puramente civili del matrimonio» (can. 780).

Siamo davanti ad una competenza che è *"*nativa, vale a dire insita nella stessa costituzione della Chiesa voluta da Cristo; originaria, ossia non derivata dall'autorità civile, e autonoma, cioè indipendente da qualsiasi autorità umana nell'ambito della propria competenza"[5]. Proprio in questo ordine l'esistenza stessa di un diritto matrimoniale canonico trova il suo fondamento. Il principio della esclusiva competenza della Chiesa circa il matrimonio dei fedeli soggetti alla sua autorità è sancito ufficialmente dalla disciplina canonica che si è sviluppata lungo la storia e fa parte integrante della sua dottrina.

Tale competenzanon deriva dallo Stato, e proprio per questo la Chiesa ha esercitato da sempre, e continua ad esercitare, sui battezzati quelle competenze che spettano a lei proprio in virtù del sacramento del battesimo. Questa competenza particolare si manifesta in tre dimensioni ben circoscritte, le quali devono essere seguite integralmente affinché un matrimonio possa considerarsi valido dal punto di vista canonico; si tratta di quelle realtà che riguardano le abilità di celebrare il matrimonio (impedimenti dirimenti), le solennità per la sua celebrazione (forma canonica), e gli effetti essenziali che sorgono dal matrimonio valido realizzato in seguito allo scambio vicendevole del consenso quale atto positivo di volontà.

Questa competenza si è cristallizzata lungo la storia man mano che la Chiesa ne è diventata sempre più consapevole della sua grande responsabilità: garantire un giusto equilibrio fra il diritto fondamentale e naturale che ogni persona ha nel realizzare liberamente un matrimonio e l'attuazione del bene comune, non solo quello della comunità ecclesiale, ma anche della comunità civile.

Nella storia della Chiesa occidentale il matrimonio dei cristiani è stato avvertito come *res sacra*, ma in modo profondamente differente rispetto a tutti gli altri sacramenti, con radici molto lontano e senza un vero e proprio*rituale* in tutto il periodo del intero primo millennio cristiano. Nelle sue forme esteriori il matrimonio dei cristiani era del tutto simile al matrimonio realizzato di tutti gli altri uomini, ma si svolgeva sotto la presidenza del padre della famiglia[6]. Assumendo addirittura forme simili agli usi e costumi delle società nelle quali i credenti erano inseriti, il matrimonio cristiano ha introdotto ben presto elementi della propria fede, accettando la vigilanza dei vescovi sul matrimonio, che alcune volte era celebrato anche all'interno della celebrazione eucaristica ricevendo anche la benedizione speciale in tale occasione[7]. Considerato una realtà sacra e arcaica in se stessa il matrimonio veniva visto, già prima del cristianesimo, come un «sacramento antico»[8].

Se nel mondo occidentale il matrimonio dei cristiani non era, nelle sue forme esteriori, molto differente da quello *tradizionale*,[9] nel mondo orientale la Chiesa ha rivendicato per molti

[5]U.NAVARRETE,*Diritto fondamentale al matrimonio e al sacramento,* in „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 2/1988, 72-78, 73.

[6] D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese Orientali,* EDB, 1994, 26 ss.

[7]COMMISSIONETEOLOGICAINTERNAZIONALE, *Il matrimonio cristiano, prop. 1.4;* EV 6/483.

[8] G. CAMPANINI, *II matrimonio «sacramento antico»: questioni aperte,* in "Rivista di Teologia morale" 44 (3), 421-429, 422.

[9]IBIDEM, "Soltanto con il medio evo, e più precisamente con il Concilio di Lione del 1274, è formalmente entrato nel «settenario», dopo che – a partire dagli anni attorno al Mille – aveva cominciato a essere celebrato *infacie*

secoli di fronte allo Stato il diritto di regolare il matrimonio cristiano in base alla propria fede chiedendo l'inserimento delle necessarie modifiche anche all'interno della legislazione imperiale. "Fin dall'antichità nelle Chiese Orientali gli stessi pastori della Chiesa ebbero *parte attiva* (s.n.) nella celebrazione del matrimonio al posto dei padri della famiglia o anche insieme con loro […] In seguito a quest'evoluzione, alcune cerimonie compiute originariamente nell'ambito delle famiglie vennero a poco a poco incluse negli stessi riti liturgici. Per cui si formò il concetto che i ministri del rito del «mysterion» matrimoniale non erano solo i coniugi, ma anche il pastore della chiesa"[10].

Uno sguardo globale sulla disciplina canonica presente nel mondo orientale, e sicuramente applicata all'epoca nonostante la scarsa diffusione delle opere di padri che solo ulteriormente si sparsero col diffondere del cristianesimo, rende l'idea di come la Chiesa abbia inteso di seguire i fedeli che si sposavano *in Cristo.* Alla fine del I secolo S. Ignazio di Antiochia scriveva a Policarpo che fosse necessario per gli uomini e per le donne che facciano l'unione "secondo le disposizioni del vescovo, affinché il matrimonio sia contratto secondo il Signore"[11]. Ulteriore sviluppo della disciplina canonica orientale si basa sull'idea che il vescovo, in quanto garante della disciplina ecclesiastica, doveva gestire e controllare l'intera attività ecclesiastica del popolo affidato alle sue cure[12]. Il canone 39 degli Apostoli (circa 400) stabiliva che "i presbiteri ed i diaconi non compiano nulla senza il consenso del loro vescovo, in quanto a lui è affidato il popolo del Signore ed egli renderà conto delle loro anime"[13]. Nella stessa linea il can. 57 del Sinodo di Laodicea (fine IV sec.) stabilisce che "i presbiteri nulla facciano senza il consenso del vescovo"[14].

"Queste norme si riferiscono alla celebrazione di tutti i sacramenti, incluso il matrimonio. Infatti, le espressioni «nulla compiano»" o «nulla facciano» senza il parere o il consenso del vescovo si riferiscono a qualsiasi atto sacerdotale. Queste norme confermano il dettato di Ignazio di Antiochia il quale afferma che «nessuno senza il vescovo faccia nulla di quelle cose che appartengono alla chiesa … Nulla è lecito senza il vescovo, né battezzare, né consacrare, né offrire sacrificio, ne compiere benedizione, ma solo ciò che il vescovo ritiene, secondo il volere di Dio, affinché tutto ciò che viene fatto, sia valido e salvo»"[15]. Nonostante non si possa ancora parlare all'inizio del sec. V di una chiara coscienza sacramentale del matrimonio, tuttavia va a cristallizzarsi l'insegnamento e la convinzione che un matrimonio cristiano deve essere *realizzato* (solo più tardi la Chiesa userà il termine *celebrare*) nella Chiesa e dalla Chiesa, attraverso il suo legittimo rappresentante, il Vescovo.

Nell'Oriente cristiano, dopo la pace di Costantino (313) quando la Chiesa ha cominciato a esercitare un ruolo più attivo nella vita sociale, molti dei Padri posero nei loro scritti l'accento sulla santità del matrimonio, contrariamente alla concezione pagana. Il punto di svolta e la vittoria definitiva di questa mentalità fu raggiunta nel sec. IX, quando nel 893 l'imperatore Leone VI, il Sapiente (886-912), con la novella 89 dichiarava nulli i matrimoni celebrati senza rito religioso. Recepita anche all'interno della Chiesa, questa legge civile cominciò ad avere effetto anche in ambito ecclesiastico. A partire quindi dal sec. IX tutte le Chiese bizantine consideravano invalidi i matrimoni celebrati in assenza del rito liturgico, quindi in assenza del sacerdote, e fuori dalla liturgia della Chiesa: questa invalidità non coinvolgeva unicamente

---

Ecclesiae (ma non all' interno della celebrazione della Messa), per un' esigenza più di «pubblicità» che non propriamente di «ecclesialità».

[10] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il matrimonio cristiano, prop. 1.5;* EV 6/484.

[11] S. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera a Policarpo,* V, 1-2: *PG* 5, p. 724.

[12] Ovviamente si tratta di una presa di coscienza sempre più profonda sul ruolo e dei compiti che il Vescovo doveva svolgere. Va comunque sottolineata l'importanza che il vescovo cominciava ad assumere nel governo spirituale.

[13] P. P.IOANNOU, *Fonti, Fascicolo IX, t. I, 2, Discipline generale antiques, LescanonesdesSynodesParticuliers*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962, 27.

[14] P. P.IOANNOU, *Fonti, Fascicolo IX, t. I, 2, op. cit.,*153.

[15] SALACHAS D., *Il sacramento del matrimonio… op. cit.,* 27-29. L'autore cita in pie pagina S. IGNAZIODI ANTIOCHIA,*Epistula ad Smyrnaeos, 8, 12 ;*PG 5, 713.

l'ambito ecclesiale, ma si estendeva anche a quello civile. In questo modo viene ad essere colmata una realtà che veniva considerata lacunare, proprio in vista dell'adeguamento della legge civile ed imperiale a quella ecclesiastica e viceversa: il matrimonio contratto senza rito liturgico celebrato dal sacerdote era considerato nel campo giuridico come inesistente, e perciò del tutto invalido.

Un ulteriore sviluppo di questa disciplina lo abbiamo qualche secolo più tardi, quando la Chiesa ha presso le misure davanti ad una realtà che mancava di una chiara regolamentazione nella celebrazione del matrimonio. Difronte alla realtà riscontrabile nei matrimoni clandestini che erano facilmente osservabili - e nei quali mancava ogni traccia di disciplina riguardante la pubblicazione del matrimonio, la forma o la solennità nel momento della sua realizzazione -, la Chiesa ha preso le dovute contromisure. Di fronte a questo tipo di unioni che comportavano dei gravi abusi e che mettevano allo stesso tempo in discussione la stessa validità dei matrimoni, nonché l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità stessa, la Chiesa ha espresso con chiarezza la sua posizione: "Quantunque non si debba dubitare che i matrimoni clandestini, celebrati con il libero consenso dei contraenti, siano rati e veri matrimoni, almeno fino a che la Chiesa non li abbia dichiarati invalidi, - e che, quindi, a buon diritto debbano condannarsi (come il santo Sinodo in realtà condanna)[…] la santa Chiesa di Dio li ha sempre, per giustissimi motivi, detestati e proibiti"[16].La forma prescritta dal decreto *Tametsi* per la celebrazione del matrimonio è quindi la seguente: la celebrazione deve essere alla presenza del parroco, dell'ordinario del luogo o di un altro sacerdote autorizzato; è richiesta la presenza di almeno due testimoni. I matrimoni celebrati in assenza di questi requisiti sono considerati non validi. Così, il carattere puramente privato del matrimonio assume un carattere più ampio e festoso, ma soprattutto un carattere ecclesiologico segnato dalla presenza del sacro ministro che agisce a nome della Chiesa. Dalla dottrina tridentina risulta che la forma giuridica per realizzare un matrimonio "è stabilita e richiesta per ragioni giuridico-pastorali più che propriamente teologiche, poiché le esigenze teologiche si adempiono per mezzo della manifestazione del libero consenso dei contraenti battezzati, che è sufficiente per la validità del matrimonio. […] Ma il concilio di Tridentino per evitare gli abusi e gli inconvenienti dei matrimoni clandestini e garantire il carattere sacro ed ecclesiale del matrimonio dei cristiani, ha dovuto decretare una forma canonica ben prescritta, sotto pena di invalidità del contratto. […] Il concilio Tridentino si è preoccupato soprattutto della forma pubblica di celebrazione del contratto del matrimonio … perciò, con il decreto *Tametsi* si è passati dal matrimonio come *contratto consensuale privato* al matrimonio come *contratto consensuale solenne*"[17].

Con il decreto *Ne temere* (2 agosto 1907),Pio X confermò e portò ad un nuovo livello la disciplina riguardante la validità del matrimonio. Questa disciplina mentre da una parte mirava a garantireil valore giuridico del contratto matrimoniale e rafforzare il concetto di giurisdizione territoriale che spettava al parroco e all'Ordinario, nonché ai loro legittimi delegati, dall'altra parte definiva il ruolo attivo della Chiesa nella manifestazione del consenso. Per essere considerato matrimonio valido si richiedeva la manifestazione del consenso dei due nubendi "alla presenza del parroco o dell'Ordinario del luogo o ad un sacerdote delegato dall'uno o dall'altro, nonché alla presenza di due testimoni"[18]. Questa disciplina fu ulteriormente inserita nel Codice piobenedettino (can. 1094), poi riportata anche nei codici moderni: CIC can. 1108 e CCEO can. 828.

Nella disciplina orientale la preparazione del matrimonio, ma soprattutto la celebrazione stessa, vede coinvolto il sacerdote non come semplice assistente, ma anche, e soprattutto, come

[16] Concilio di Trento, Sessioni XXIII-XXIV, *Canoni sulla riforma del matrimonio,* in INSTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (a cura di), *ConciliorumOecumenicorum Decreta*¸ Edizioni Dehoniane Bologna, 1991[2], p. 756.
[17] D.SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio… op. cit.,* 180-181.
[18] H.DENZINGER, *Enchiridionsymbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* (a cura di) Peter Hünermann, Dehoniane, Bologna, 1996[2], 3469.

benedicente, la benedizione nuziale rappresentando l'atto centrale del rito liturgico stesso[19]. Questa realtà spirituale viene fortemente sottolineata anche da parte del Catechismo della Chiesa Cattolica che descrive la celebrazione del matrimonio in Occidente e in Oriente, e sottolinea che nelle tradizioni orientali "i sacerdoti, vescovi o presbiteri, sono testimoni del reciproco consenso scambiato tra gli sposi ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento"[20].

Anche da uno sguardo superficialesi osserva facilmente che la Chiesa ha seguito sempre con attenzione sia la preparazione al matrimonio quanto la sua celebrazione quale punto centrale di una realtà sociale, ma anche ecclesiale, che andava seguita anche dopo la sua realizzazione.

La disciplina attuale e la sua attuazione

È una realtà inconfutabile il fatto che la Chiesa guarda con grande attenzione ed interesse la preparazione al matrimonio quale premessa della vita coniugale e familiare. Il sacramento del matrimonio ha un grande valore non solo per l'intera comunità cristiana o per la società, ma soprattutto per gli sposi; la loro decisione di sposarsi è talmente personale da non poter essere assoggettata alle improvvisazioni o alle scelte affrettate. I codice traspone in norma canonica una realtà ormai ovvia: il consenso matrimoniale, quale atto positivo di volontà per la creazione di una stabilità coniugale e definitiva, dal quale scaturisce il matrimonio stesso "non può essere supplito da nessuna potestà umana" (can. 817 §2).

Un semplice sguardo sull'immensa produzione teologico-pastorale che riguarda la preparazione del matrimonio, almeno nell'ambito della lingua italiana, ci offre un'immagine d'insieme su questa realtà: a seconda dei vari quesiti che la società soleva in campo matrimoniale e famigliare, anche i sussidi che accompagnano la preparazione al sacramento prendono in considerazione realtà sempre più mutate, con un linguaggio adatto a rispondere a delle domande in maniera inequivoca[21].

Il Codice non rappresenta semplicemente quell'insieme di prescrizioni di carattere legalistico e formale che a volte qualcuno pensa. Al contrario, esso si prevale di un forte e concreto carattere pastorale ed autorevole di cui la Chiesa, attingendo al patrimonio della Tradizione ecclesiale,ne fa tesoro.

Così, a proposito della pastorale familiare, le sue indicazioni sono davvero preziose:

"Can. 783 - (cf. 1063) I pastori di anime hanno l'obbligo di curare che i fedeli cristiani siano preparati allo stato matrimoniale:

1° con una predicazione e una catechesi adattata ai giovani e agli adulti, con la quale i fedeli cristiani siano istruiti sul significato del matrimonio cristiano, sugli obblighi dei coniugi tra di loro, nonché sul diritto primario e sull'obbligo che i genitori hanno di curare nella misura delle proprie forze l'educazione fisica, religiosa, morale, sociale e culturale dei figli;

---

[19] Una conseguenza pratica di questa realtà la si trova nell'attuale disciplina canonica stabilita dal can. 828 del CCEO: "Sono validi soltanto i matrimoni che si celebrano con rito sacro alla presenza del Gerarca del luogo o del parroco del luogo o di un sacerdote al quale, dall'uno o dall'altro, è stata conferita la facoltà di benedire il matrimonio, e almeno di due testimoni, secondo tuttavia le prescrizioni dei canoni che seguono, e salve le eccezioni di cui nei cann. 832 e 834, §2".

[20] CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, *Corrigenda di contenuti*, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 1632.

[21] Prendendo in considerazione solo alcuni sussidi proposti in periodi diversi si osserva facilmente non soltanto la trattazione dei vari temi con un linguaggio adatto alla comprensione di questi, ma anche il fornire di alcune possibili indicazioni e suggerimenti ai problemi che variano, almeno dal punto di vista interpretativo, da un periodo all'altro: abbiamo analizzato in vista di questo studio solo alcuni materiali di cui ricordiamo A. BOSCHI. *Nuove questioni matrimoniali*, Marietti Editori Ltd, 1952[4]; AA. VV., *Preparazione al matrimonio*, Ed. Dehoniane Bologna, 1966; F.BALESTRINI (a cura di), *Fedeltà coniugale oggi*, Cittadella Editrice Assisi, 1966; J. VIOLLET, *L'educazione dei giovani all'amore*, Borla Editore Torino, 1962; G. CAMPANINI (a cura di), *Matrimonio e famiglia nella riflessione contemporanea*, Città Nuova Ed., Roma, 1977; Conferenza Episcopale Italiana, *Il fidanzamento tempo di crescita umana e cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano, 1998; AA. VV., *Itinerario per fidanzati in preparazione al matrimonio*, La Tipografica Peana, Alghero, 2009.

2° con un'istruzione personale dei fidanzati sul matrimonio, con la quale i fidanzati siano disposti al nuovo stato.

§2. (cf. 1065 §2) Si raccomanda vivamente ai fidanzati cattolici di ricevere la Divina Eucaristia nella celebrazione del matrimonio.

§3. (1063 4°) Una volta celebrato poi il matrimonio, i pastori d'anime offrano ai coniugi un aiuto affinché, osservando e custodendo fedelmente il patto matrimoniale, giungano a condurre una vita ogni giorno più santa e più piena nella famiglia."

La formulazione del canone, riferendosi ai pastori delle anime, evidenzia chiaramente l'importanza di tale preparazione, che non è riservata solo al parroco, all'amministratore parrocchiale o al sacerdote. Con la sua formulazione il canone indica i responsabili di una tale attività che compete a tutti coloro che sono coinvolti nella *cura animarum*, e quindi tutti i pastori delle anime che hanno il dovere di curarsi della preparazione prematrimoniale. Un altro aspetto che va sottolineato consiste proprio nell'obbligo che incombe a questi pastori per quanto riguarda la preparazione dei futuri sposiallo stato matrimoniale.

Precedentemente il Concilio aveva sottolineato nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, l'attenzione e la sollecitudine che la Chiesa deve prestare nell'affrontare l'educazione dei giovani in vista del matrimonio e della vita famigliare: "I giovani siano adeguatamente istruiti, molto meglio se in seno alla propria famiglia, sulla dignità dell'amore coniugale, sulla sua funzione e le sue espressioni; così che, formati nella stima della castità, possano ad età conveniente passare da un onesto fidanzamento alle nozze" (GS 49)[22].

Il Codice, imponequindi una serie di tape nella preparazione alla celebrazione sacramentale che si svolge fra due momenti concreti: da una partela preparazione remota e generalizzata, eda l'altra una preparazione immediata e personale degli sposi[23]. In sé la preparazione si svolge prima di tutto attraverso la predicazione e la catechesi adatta allo status proprio degli sposi, attraverso le quali questi siano istruiti adeguatamente sul significato del matrimonio cristiano, sul ruolo che ognuno deve assumere all'interno del nuovo stato matrimoniale, nonché sugli obblighi che hanno nei confronti degli figli per quanto riguarda l'educazione fisica, morale, sociale ecc.

Il canone espone le linee di fondo sulle quali deve impostarsi sia la preparazione remota che prossima. Ma come si può realizzare questa preparazione per lo stato matrimoniale e quali possono essere le modalità di realizzazione ed i contenuti? La domanda è legittima e ha una risposta abbastanza semplice che potrebbe essere offerta sia dai pastori delle anime che dai nubendi stessi: i cann. 783 e 785 che sintetizziamo in seguito sono alquanto chiari[24]:

- predicazione e catechesi ai giovani e agli adulti sul significato del matrimonio, nonché sui diritti ed obblighi reciproci;
- formazione personale dei futuri sposi, formazione che mira a predisporre i futuri sposi al nuovo stato di vita che sorge dal matrimonio;
- è raccomandata agli sposi di ricevere la Divina Eucaristia nella celebrazione del matrimonio; ovviamente previa confessione che nel loro caso è segnata anche da una particolarità canonica molto condiscendente riguardante l'assoluzione di alcuni peccati che sono riservati[25];

[22] EV 1/1477.
[23] È ormai abituale distinguere fra preparazione al matrimonio remota e prossima, come ad esempio avviene nella esortazione apostolica *Familiarisconsortio*, al n. 66.
[24] Can. 785 - §1. (1066) I pastori d'anime hanno l'obbligo, secondo le necessità dei luoghi e dei tempi, di escludere con opportuni rimedi tutti i pericoli che il matrimonio sia celebrato invalidamente e illecitamente; perciò, prima che il matrimonio sia celebrato, devono essere certi che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione.
§2. (1068) In pericolo di morte, se non si possono avere altre prove, è sufficiente, qualora non sussistano indizi contrari, l'affermazione dei fidanzati, se è il caso, anche giurata, di essere battezzati e di non essere trattenuti da alcun impedimento.
[25] Il Can. 729 dispone che "Qualsiasi riserva di assoluzione dal peccato perde ogni valore se si confessa […] un fidanzato/ta per celebrare il matrimonio".

- supporto per i coniugi che non si esaurisce con la celebrazione del matrimonio, ma continua, e che diventa un tipo di sostegno permanente che mira al crescente approfondimento della fedeltà coniugale dei due sposi;

- l'esclusione mediante adeguati rimedi di tutto ciò che potrebbe opporsi a una celebrazione invalida o illecita; l'oggetto principale dell'indagine prematrimoniale è nella specie molteplice: a) presenza di impedimenti matrimoniali in senso proprio (cf, ad esempio, impotenza, età ecc, cf., cann. 800-812)[26]; b) stato libero degli sposi (se, cioè, non vi sia in atto un altro valido vincolo matrimoniale); c) presenza di un qualche vizio del consenso (timore, difetto di discrezione di giudizio, incapacità di assumere i diritti-doveri essenziali del matrimonio ecc., cf. cann. 817-827)[27].

- in caso di pericolo di morte queste norme si restringo al minimo necessario affinché la celebrazione del matrimonio possa considerarsi presumibilmente valida: la dichiarazione, anche giurata, dei fidanzati sul loro stato di battezzati e sulla capacità di contrare matrimonio in assenza di qualche impedimento.

La disciplina canonica impone al parroco competente l'obbligo di svolgere accuratamente le indagini necessarie in quanto dispone che, prima della celebrazione, "deve essere certo" che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione del matrimonio stesso (cf. c. 785 §1). La validità della celebrazione sacramentale esige quindi la massima attenzione anche nei casi speciali segnati dal pericolo di morte[28].

Una particolare importanza nella preparazione prematrimoniale sarà accordata ai fidanzati che si premettono a celebrare ciò che la dottrina canonica indica con il termine *matrimonio misto*, che è vero sacramento in quanto ambi i nubendi sono battezzati, ma di cui uno solo appartiene alla Chiesa Cattolica. La preparazione prematrimoniale e la concessione della licenza del Vescovo per la celebrazione di un tale matrimonio è fortemente condizionata dalla cosiddetta mentalità divorzistica molto presente in alcuni ambiti ortodossi, secondo la quale il matrimonio può essere sciolti in base all'adulterio[29].Dopo aver presentato le condizioni da sodisfare per la concessione di una licenza per la celebrazione di tali matrimoni il can. 814 §3 stabilisce in modo inequivocabile che "entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio che non devono essere esclusi da nessuno dei due fidanzati". In altre parole, entrambi i fidanzati saranno informati ed istruiti sul contenuto della dottrina cattolica relativa all'unità e l'indissolubilità del matrimonio, ma anche sugli impegni che la parte cattolica intraprende, attraverso una sincera promessa, di fare tutto ciò che è in suo potere per battezzare ed educare i bambini alla religione cattolica.

La formazione obbligatoria dei futuri sposi all'assunzione delle responsabilità che scaturiscono dalla celebrazione del matrimonio, nonché il compito del parroco di escludere qualsiasi pericolo di invalida ed illecita celebrazione, vengono assecondate da un obbligo che spetta ai fedeli: quello di rivelare al parroco tutti gli impedimenti notti di cui sono a conoscenza e che creerebbero difficoltà nella celebrazione valida del matrimonio. Il can. 786 ricorda a tutti i credenti che in quanto appartenenti allo stesso corpo unico della Chiesa, sono tenuti a rivelare al Gerarca del luogo o al parroco, prima della celebrazione del matrimonio, tutti gli impedimenti di cui fossero a conoscenza.Ovviamente si tratta di fare qui una chiara distinzione fra impedimento

---

[26] A differenza del CIC in cui troviamo 12 impedimenti dirimenti, nel CCEO ne abbiamouno in più; infatti, solo nel CCEO, a causa della sua tradizionale teologia sul ruolo dei *padrini*, si trova l'impedimento di *parentele spirituale*, cf. can. 811.

[27] G. P. MONTINI, *La responsabilità del parroco nell'indagine prematrimoniale*, in "Quaderni di diritto ecclesiale" 2/1988, 110-117.

[28] Per pericolo di morte si intende, secondo la disciplina canonica, quelle circostanze reali e gravi in cui qualcuno si trovasse in posizione di equilibrio difronte ad una situazione di vita o di morte; I.TAMAŞ, *Lecţii de dreptcanonicSapientia, Iaşi, 2013, 404.*

[29]D. COLELLA, *L'influsso della mentalità divorzistica nella validità del matrimonio*, Estratto della tesi dottorale sostenuta nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1986.

occulto e impedimento pubblico nel senso del can. 791, ma soprattutto capire la portata di una realtà che mira esclusivamente alla *privacy* dei due sposi, e quindi capire chiaramente quale sia l'importanza del segreto professionale, e particolarmente i limiti che questo impone nel fornire informazioni di carattere medicale oppure legale[30]. La *mens* del legislatore va incontro alla tutela della dignità delle persone, ma anche a quella del sacramento stesso quale azione della Chiesa; la motivazione di una tale richiesta è giustificata proprio dal desiderio di evitare il pericolo di una celebrazione invalida. Le pubblicazioni matrimoniali hanno lo scopo di mettere in giusta luce il valore del sacramento attraverso il desiderio manifesto degli sposi di contrare matrimonio ed al contempo informare le comunità di appartenenza su questo fatto.

Una stretta collaborazione e scambio reciproco di informazioni sullo stato degli sposi sono richieste soprattutto quando i due appartengono a parrocchie o communitadifferenti. Nonostante non si tratti concretamente di una vera e propria preparazione pre-matrimoniale il can. 787 si inserisce a buon ragione nel tema da noi trattato[31]. A tale riguardoè giustificata la richiesta di una stretta collaborazione tra iparroci dei due futuri coniugi. Se i due futuri sposi provengono dalla stessa parrocchia non dovrebbero esistere problemi particolari; le indagini prematrimoniali sono eseguite in parrocchia da parte del parroco a cui spetta anche la celebrazione del sacramento e la missione canonica di benedire il matrimoni entro i limiti territoriali della propria parrocchia (cfr. can. 829). Più delicata, anche se non dovrebbe esserlo, risulta la situazione quando i due futuri sposi appartengono a due diverse parrocchie: in questo caso, il parroco di uno dei due sposi deve comunicare in maniera ufficiale al celebrante del matrimonio un documento autentico sull'esito delle indagini compiute.

Il celebrante del sacramento del matrimonio, prima della celebrazione, deve essere certo che nulla si oppone alla validità del matrimonio:in caso di eventuali dificoltà il can. 788 stabilisce che "se dopo accurate indagini resta ancora qualche dubbio sull'esistenza di un impedimento, il parroco deferisca la cosa al Gerarca del luogo". Quest'ultimo può quindi richiedere ulteriori indagini, che porteranno ad una *certezza morale* circa l'oggetto dell'indagine stessa, valutando in casi particolari tutti gli indizi, le prove o le asserzioni dei due futuri sposi[32].

Infine, i canoni trattano di alcune categorie di persone che si trovano in una situazione se non irregolare almeno delicata, a cui può venire negata la celebrazione del matrimonio. Anche se in linea di principio qualsiasi persona potrebbe celebrare il matrimonio, la celebrazione non può essere raggiunta da coloro a cui è proibito dalla legge (can. 788).

Particolare attenzione pastorale dovrà essere riservata nei confronti dei fidanzati che si trovano in quelle situazioni speciali previste dal can. 789[33]. La Chiesa, fedele alla volontà e all'insegnamento di Cristo, con la propria legislazione esprime la sua carità pastorale nella cura

---

[30] Il segreto confessionale, come si sa, è inviolabile. I.MĂRTINCĂ, *Etica doctrinei sociale a Bisericii*,EdituraUniversităţiidinBucureşti, 2004, pp. 100-115.

[31]Can. 787 - (cf 1070) Il parroco che ha fatto le indagini informi prontamente sull'esito di queste, per mezzo di un documento autentico, il parroco che deve benedire il matrimonio.

[32]Cf. P. V.PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2001, 661.

[33] Can. 789 - (1071 §1) Anche se per il resto il matrimonio può essere celebrato validamente, il sacerdote, oltre agli altri casi determinati dal diritto, senza la licenza del Gerarca del luogo non benedica:

1° il matrimonio dei girovaghi;

2° il matrimonio che non può essere riconosciuto o celebrato a norma del diritto civile;

3° il matrimonio di colui che è tenuto da obblighi naturali verso una terza parte o verso i figli nati da una precedente unione con quella parte;

4° il matrimonio di un figlio minorenne all'insaputa oppure contro la volontà dei genitori;

5° il matrimonio di colui al quale è vietato con sentenza ecclesiastica di passare a un nuovo matrimonio se non adempie alcune condizioni;

6° il matrimonio di colui che ha abbandonato pubblicamente la fede cattolica, anche se non è passato a una Chiesa o Comunità ecclesiale acattolica; il Gerarca del luogo, poi, in questo caso non conceda la licenza se non osservando il can. 814, con i debiti riferimenti.

di ogni situazione dei fedeli. I criteri offerti dai canoni sono strumenti di positivo aiuto, e non devono essere presi come ulteriori esigenze costrittive.

Sebbene la celebrazione possa essere valida, il divieto della celebrazione (*non benedica*) non è dovuta all'incapacità di assumere i diritti e i doveri che sorgono dal matrimonio, bensì dal fatto che queste persone si trovano in una situazione canonica irregolare: esistonoinsufficienti informazioni sul loro status sociale, essendo rischiosa una celebrazione frettolosa in mancanza di quei minimi elementi di certezza morale per quanto riguarda la validità e la liceità del sacramento; oppure le rispettive persone si trovano in certe situazioni delicate riguardo al loro stato. In realtà, questo stato di cose può essere rimosso attraverso la concessione della licenza da parte del gerarca del luogo, che assume attraverso questo procedimento la responsabilità - ovviamente dopo un'attenta riflessione - di un tale matrimonio canonico. Non si tratta quindi della invalidità di un tale matrimonio per il quale manca la licenza del vescovo, ma della liceità della celebrazione che cerca di garantire maggiore cautela nei confronti del sacramento e delle sue conseguenze per il foro ecclesiastico e civile[34].Pertanto, solo in presenza di questa licenza il parroco può celebrare lecitamente: il matrimonio dei girovaghi; il matrimonio che non può essere riconosciuto o celebrato a norma della legge civile; il matrimonio di chi è vincolato da obblighi naturali derivanti da una precedente unione verso l'altra parte o i figli; il matrimonio di un figlio minorenne, se ne sono ignari o ragionevolmente contrari i genitori; il matrimonio di chi è irretito da sentenza ecclesiastica; il matrimonio di coloro che hanno pubblicamente abbandonato la fede cattolica.

Certamente, il divieto di celebrare il sacramento per queste categorie di persone trova le sue ha giustificazioni plausibili specifiche per ciascun caso. La "ratio" della norma che richiede l'acquisizione della licenza per la celebrazione di questi matrimoni è molteplice: fondamentalmente si tratta della tutela della comunità dallo scandalo suscitato dalla facile ammissione alle nozze canoniche di chi si trova in certe irregolarità.

Preparazione prematrimoniale: obbligo canonico oppure obbligo morale?

La Chiesa afferma in termini concreti l'obbligo che le spetta, insieme ad altre istanze, nell'educazione religiosa dei suoi membri. Che si tratti di educazione religiosa o catechetica, l'una coinvolge l'altra, la Chiesa afferma chiaramente quest'obbligo. Il can. 628 afferma: "§1. (cf. 794 §1) E' compito della Chiesa, per aver generato nuove creature per mezzo del battesimo, curare la loro educazione cattolica assieme ai genitori.§2. Tutti coloro a cui è stata affidata la cura delle anime devono aiutare i genitori nell'educazione dei figli, renderli coscienti del proprio diritto e dovere, e provvedere all'educazione religiosa specialmente della gioventù".

Nella stessa linea, ma usando termini molto più convincente, il can. 617 parla di *gravis obligatio catecheso stradendae*, un obbligo grave che appartiene ad ogni singola Chiesa *sui iuris*, ma altrettanto anche ai loro Vescovi[35]. Comprendere la catechesi come sforzo da parte della Chiesa per far maturare la fede e per formare i fedeli ad una più profonda consapevolezza della dottrina di Cristo ordinata ad una più solida adesione alla Lui, il canone ci offre una definizione rigorosa della catechesi. Il canone può essere interpretato come generico nella sua formulazione: ma un'analisi più approfondita del termine *Chiesa* facilmente lascia capire il fatto che l'obbligo della catechesi coinvolge tutti i suoi membri. Se dovessimo considerare gli obblighi e i diritti che ogni membro della Chiesa ha, notiamo che questi includono: mantenere, professare, approfondire la fede (can. 10); predicare il messaggio divino (can 14); il diritto di ricevere gli aiuti spirituali (can. 16). Ma senza ombra di dubbio il canone più importante sull'argomento della formazione ed educazione cristianaè il can. 20:"(= 217) I fedeli cristiani, poiché sono chiamati

[34]G. P. MONTINI, *La responsabilità del parroco nell'indagine prematrimoniale, ?*, in "Quaderni di diritto ecclesiale" 2/1988, 111.

[35]Can. 617 - (cf 773) E' grave obbligo delle singole Chiese *sui iuris*, ma specialmente dei loro Vescovi, di insegnare la catechesi con la quale si porti a maturità la fede e venga formato il discepolo di Cristo attraverso una conoscenza più profonda e più ordinata della dottrina di Cristo e un'adesione sempre più stretta alla sua Persona.

mediante il battesimo a condurre una vita conforme alla dottrina evangelica, *hanno diritto all'educazione cristiana*, con cui essere formati rettamente a conseguire la maturità della persona umana e insieme a conoscere e vivere il mistero della salvezza".

Se i suddetti canoni sono generici e si riferiscono semplicemente ai *christifidelis*, un'altra serie di canoni si riferisce strettamente a determinate categorie di fedeli cristiani. Come primo responsabile nell'eparchia affidata al suo governo pastorale, attraverso l'esercizio del potere legislativo, esecutivo e giudiziario il Vescovo eparchiale è chiamato ad esercitare le prerogative canoniche di pastore, sacerdote e profeta. Il vescovo eparchiale è quindi chiamato a proporre e spiegare alle persone affidate alla sua cura pastorale le verità di fede attraverso una frequente predicazione. Non si prenderà cura solo della corretta presentazione della dottrina cattolica, ma attraverso le prescrizioni del diritto generali si prenderà cura che la formazione catechistica sia efficace impartita (can. 196). Similmente anche tutti gli altri vescovi che svolgono il proprio ministero in quel determinato territorio.

Per quanto riguarda la preparazione prematrimoniale un certo numero di canoni usano senza equivoco la formula *obligation etenetur,* indicando come appartenente al proprio ministero tale obbligo. Se i canoni che analizziamo parlano di un obbligo specifico di provvedere alla preparazione prematrimoniale e di evitare con adeguati rimedi tutti i pericoli che potrebbero portare alla celebrazione invalida del matrimonio (cann. 783-785), questo obbligo è genericamente sottolineato dal canone 381 § 2 ,"I chierici, se non sono trattenuti da un giusto impedimento, hanno *l'obbligo* di fornire gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente della parola di Dio e dei sacramenti, ai fedeli cristiani che li chiedono in modo appropriato, che sono ben disposti e non hanno dal diritto la proibizione di ricevere i sacramenti".Anche i can. 623-634 sono dello stesso tenore.

Esiste, infatti, una relazione fondamentale tra i diritti e gli obblighi da esercitare. Questo rapporto fondamentale potrebbe essere espresso, secondo un famoso giurista, sotto questa massima: "ciò che è dovere è sempre diritto; e non può essere dovere ciò che non sia diritto"[36]. È facile dedurre quindi che nell'armonia e reciproca corrispondenza fra questi due concetti, ciò che per un soggetto può essere un dovere per l'altro può essere un diritto. Il can. 16, parte del Titolo, *I fedeli cristiani e tutti i loro diritti e doveri*, interpretato in questa prospettiva, chiarisce molto il tema che stiamo affrontando:"(= 213) I fedeli cristiani hanno il diritto di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente dalla parola di Dio e dai sacramenti".

I fedeli cristiani hanno quindi il diritto di usufruire di una buona catechesi prematrimoniale, e questo loro diritto è nel caso dei pastori delle anime un vero e proprio obbligo. Non è irrilevante che la norma canonica richieda ai Gerarchi delle diverse Chiese *sui iuris* che operano nello stesso territorio, per mutuo consenso e per norma di diritto particolare di stabilire "delle norme sull'esame dei fidanzati e sugli altri mezzi per le indagini, principalmente per quanto riguarda il battesimo e lo stato libero, che devono essere portate a termine prima del matrimonio, osservate diligentemente le quali si può procedere alla celebrazione del matrimonio". (can. 784). Il canone parla di *esame* ed *altri mezzi per le indagini* per provare la capacità effettiva degli sposi di contrare il matrimonio. Il canone rinvia la questione al diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris*, anzi, richiede che questo diritto sia emanato d'intesa con gli altri vescovi che esercitano il proprio ministero nello stesso territorio. Questa collaborazione è richiesta per garantire una normativa coerente e coordinata.

Pertanto, non siamo necessariamente di fronte ad un vero e proprio esame, con le naturali ed inerenti emozioni, bensì davanti ad un procedimento di verifica attraverso il quale i futuri sposi dimostrano di essere informati e preparati sui diritti e gli obblighi che scaturiscono dallo stato matrimoniale, che ne sono consapevoli ed anche in grado di assumere questo nuovo status. Se in seguito a queste indagini non si arriva, come già sottolineato sopra, ad una certezza morale

[36] G. DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto,* Milano, 1965[13], 230.

circa la celebrazione valida e licita del matrimonio, al parroco rimane sempre a disposizione la possibilità di negare l'ammissione al matrimonio nel caso si sia rilevato un vizio di consenso o la presenza di un impedimento che non può essere dispensato; o rimandare la questione all'autorità superiore. Comunque, la preparazione prematrimoniale è da portare a termine con grande responsabilità e diligenza, questo compito essendo effettivamente un obbligo canonico ripetutamente ricordato nella formulazione dei canoni concernenti questa materia: obbligo dei pastori delle anime di curare la preparazione prematrimoniale (can. 783); obbligo degli stessi di escludere qualsiasi possibilità di celebrazione invalida (can. 785 §1); obbligo dei fedeli di rivelare eventuali impedimenti matrimoniali.

Ciononostante proprio nella dimensione salvifica a cui ogni fedele è aperto, questo obbligo trascende la dimensione canonica e si trasforma in un vero e proprio obbligo morale e di coscienza a cui è tenuto ciascun fedele.

Conclusioni

Il matrimonio che si celebra "in Cristo e nella Chiesa" non è soltanto un semplice riferimento religioso alla presenza di Dio in un atto importante della propria vita di coppia, ma si basa sulla scelta libera e consapevole di fare della propria realtà coniugale e familiare una immagine viva, - un sacramento -, dell'amore con cui Dio ama ogni uomo. Celebrare il matrimonio in Chiesa è una scelta che ha significato soltanto in un contesto di fede personale e di partecipazione attiva alla vita della Chiesa. Costruire una famiglia, - piccola chiesa domestica -, basata sul matrimonio, richiede un percorso di formazione che aiuta i fidanzati a costruire insieme un progetto cristiano: il loro amore e la loro vita quotidiana sono chiamati a diventare segno concreto dell'amore di Dio, testimonianza coerente di impegno cristiano, e quindi dono e ricchezza per la comunità.

In quanto sacramento il matrimonio cristianoè una scelta di radicalità evangelica; condurre una vita cristiana fondata sui principi evangelicinecessita una preparazione che non consiste semplicemente in unatto formale finalizzato a ottenere un attestato di carattere burocratico, ma deve essere un'esperienza significativa che aiuta la coppia a verificare e a costruire il proprio progetto di famiglia cristiana. La vita matrimoniale è anche un'esperienza di Chiesa perché il cammino si svolge insieme con altre coppie in un contesto di dialogo, di confronto e di crescita comune. L'itinerario di preparazione al matrimonio non è dunque un semplice percorso formativo, ma inserito nella dimensione salvifica acquista un nuovo volto atto a favorire l'incontro dei fidanzati con la Chiesa e un loro inserimento nell'esperienza di fede, di preghiera, di carità e di impegno nella comunità cristiana.

Questa preparazione non può avvenire se non nel contesto concreto di una comunità cristiana che professa la fede, la celebra nel culto, la esprime nella vita. Essa chiama in causa la responsabilità dell'intera comunità cristiana, nelle sue varie articolazioni ed espressioni: dai presbiteri ai laici, dai coniugi ai fidanzati stessi. Altrettanto, e soprattutto ai nostri giorni, questa si presenta come un momento importante di tutta la pastorale prematrimoniale. Non esaurisce certo l'intera cura pastorale dei fidanzati, ma rappresenta un momento importante,un aspetto che non può essere trascurato.

Per realizzare una buona preparazione matrimoniale non basta solo una conoscenza teorica della disciplina ecclesiale, ma c'è bisogno di persone con specifica competenza e adeguatamente preparate a tale servizio, in una opportuna sinergia fra sacerdoti e coppie di sposi. In questo spirito, si sente addirittura la necessitàdi un "nuovo catecumenato" del matrimonio come realtà che impedisca il moltiplicarsi di celebrazioni matrimoniali nulle o inconsistenti.

È noto che parecchi cattolici, nel contesto socio-culturale del nostro tempo, subiscono l'influsso di un modo di vivere contrario alle esigenze della fede e della morale. La pratica del matrimonio civile, del matrimonio di prova, della libera convivenza pone continuamente all'azione pastorale complessi interrogativi, a cui, il magistero della Chiesa non ha mancato di dare risposte adeguate (cf.FamiliarisConsortio79-84). Questa situazione e gli interrogativi che

essa pone sono presenti nella disciplina canonica che abbiamo tentato di presentare in questo studio.

Bibliografia

"*FamiliarisConsortio"* Esortazione Apostolica *di Sua Santità' Giovanni Paolo II all'episcopato al clero ed ai fedeli di tutta la chiesa cattolica circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi*, in EnchiridionVaticanum VII/ 1522-1810.

AA. VV., *Itinerario per fidanzati in preparazione al matrimonio*, La Tipografica Peana, Alghero, 2009.

AAVV, *Il matrimonio nel codice dei canoni delle chiese orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994.

BALESTRINI F. (a cura di), *Fedeltà coniugale oggi*, Cittadella Editrice Assisi, 1966;

BLEIZIFFER W., *Educaţiareligioasă şi catehetică, dreptsauobligaţie?*Studia UniversitatisBabeş-Bolyai, TheologiaCatholica, Oradea, an XLVIII, nr. 2, 2003, pp. 223-238.

BLEIZIFFER W., *Obligativitateapregătiriicăsătoriei / o perspectiva canonica*, Cultura Creştină Serie Nouă, Anul VIII, nr. 3-4, Blaj, 2005, p. 78-87.

BOSCHIA.. *Nuove questioni matrimoniali*, Marietti Editori Ltd, 1952[4]; AA. VV., *Preparazione al matrimonio*, Ed. Dehoniane Bologna, 1966;

CAMPANINI G., *Il matrimonio «sacramento antico»: questioni aperte,* in "Rivista di Teologia morale 44 (3), 421-429.

CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, *Corrigenda di contenuti*, Libreria Editrice Vaticana, 1997.

CHIAPPETTA L., *Il manuale del parrocco,* - commento giuridico-pastorale -, Edizione Dehoniane Roma, 1997.

CHIRVARIU V., *Dreptmatrimonial*, Oradea, 1933.

COLELLA D., *L'influsso della mentalità divorzistica nella validità del matrimonio*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1986.

COMMISSIONETEOLOGICAINTERNAZIONALE, *Il matrimonio cristiano, prop. 1.5;* EV 6/479-510.

CONCILIO VATICANO II, EV 1, 1981.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il fidanzamento tempo di crescita umana e cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano, 1998;

CYRIL V., Separation, *Divorce, Dissolution of the Bond, and Remarriage: Theological and Practical Approaches of the Orthodox Churches*, in Robert Dodaro (edited by) "Remaining in the Truth of Christ: Marriage and Communion in the Catholic Church", Ignatius Press San Francisco, 2014, 93-128.

DEL VECCHIO G., *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano, 1965[13], 230.

DENZINGER, H., *Enchiridionsymbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* (a cura di) Peter Hünermann, Dehoniane, Bologna, 1996[2].

FINOCCHIARRO R., *Il matrimonio nel diritto canonico*, ed. Il Mulino, Imola, 1995.

GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione – Compendio di diritto ecclesiale*, Milano-Roma, 1933[2], p. 356.

HÜNERMAN P. (a cura di), *EnchiridionSymbolorumdefinitionum et declarationum de rebus fidei et morum*(ediţiebilingvă), Edizioni Dehoniane Bologna, 1996[2].

INSTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE (sub îngrijirea), *ConciliorumOecumenicorum Decreta,* Edizioni Dehoniane Bologna, 1991[2].

IOANNOU P. P., *Fonti*, Fascicolo IX, t. I, 2, *Discipline generale antiques, LescanonesdesSynodesParticuliers*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962.

IOANNOU P. P., *Fonti*, Fascicolo IX, t. II, *Discipline generale antiques, LescanonesdesPèresGrecs*, Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1963.

MĂRTINCĂ I., *Etica doctrinei sociale a Bisericii*, EdituraUniversităţiidinBucureşti, 2004, pp. 100-115.

MONTINI G. P., *La responsabilità del parroco nell'indagine prematrimoniale?*, in "Quaderni di diritto ecclesiale" 2/1988, 110-117.

MÜLLER G. L., *Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti,* in "L'Osservatore Romano", ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 243, Merc. 23/10/2013.

PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, StudiumRomanaeRotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.

PINTO P. V. (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico,* Urbaniana, Roma, 1985.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontiumannotationeauctus,* Libreria editrice Vaticana, 1995; *AAS* 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887.

PRADER J., *Il Matrimonio in Oriente e Occidente,* PIO, Roma, 1992.

PRADER J., *La legislazione matrimoniale latina e orientale,* Edizioni Dehoniane Bologna, Roma, 1993.

SALCAHAS D., *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Edizione Dehoniane, 109.

TAMAŞ I., *Lecţii de dreptcanonicSapientia,* Iaşi, 2013.

TERRANEO G., *C. 1071: La licenza dell'Ordinario del luogo per alcuni casi di matrimonio: burocrazia o sollecitudine pastorale?*, in "Quaderni di diritto ecclesiale" 2/1988, 95-109.

VIOLLET J., *L'educazione dei giovani all'amore*, Borla Editore Torino, 1962.

CAMPANINI G. (a cura di), *Matrimonio e famiglia nella riflessione contemporanea*, Città Nuova Ed., Roma, 1977.

ŽUŽEK I., „Incidenza del "CodexCanonumEcclesiarumOrientalium" nella storia moderna della Chiesa universale", in *Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Symposiiinternationalis iuris canonici*, Edit. Vaticana 1994, 676-735.

ANGLICISMS IN VARIOUS TYPES OF COMMUNICATION - AN AWARENESS RAISING EXERCISE

Yolanda-Mirela Catelly
Assoc. Prof., PhD, Politehnica University Bucharest

Abstract: In the contemporary world, with the planet turning into a global village, a context crossed in all directions by various forms and patterns of open communication, and with English terms penetrating massively into the lexical treasures of numerous nations and cultures, it has become a must for researchers and teachers to try to provide educated support to the young generations in understanding such phenomena and to develop an appropriate mentality and attitude towards them. Therefore, the paper aim is firstly to comparatively analyze the types of anglicisms penetrating the Romanian language lately, in domains such as IT, business, fashion, from the perspective of the causes of their borrowing, and secondly, to approach the sensitive aspects connected with the proper attitude/mentality that should underlie their well-justified acceptance in the language, particularly as far as the young generations are concerned. The standpoint that is maintained in the study is that Romanian language native speakers should be determined to understand that their attitude towards the dilemma 'use or abuse' of anglicisms will have to be solved by understanding the specificity of each domain where neologisms of English origin are met, and by consequently attuning it. As didactic support to this point of view, a series of awareness raising tasks are provided as examples, with a view to sensitizing tertiary education engineering students towards the issue at hand.

Keywords: communication, anglicisms, awareness raising tasks, didactics of English, tertiary education

1. Paper background and aim

All studies focusing on the issue of the penetration of words of English origin into the national lexis of countries today begin by emphasizing the role of English at the present time, its massive spread all over the planet as a *lingua franca*, as well as the various types of attitudes of local linguists and specialized fora in accepting this phenomenon, or, on the contrary, strongly opposing it by different measures, going up to legiferating terminology and even attitudes – see the French example, for instance.

Consequently, it is the role of language researchers, who may assume the 'hat' of teachers as well, to study the facets and implications of these circumstances, particularly over the younger generations they educate. Certainly, as often stressed in the literature of the field, language is a living organism, and, on the other hand, mentality is one of the most difficult components of any human's profile to shape. Hence, we maintain, a mentality formation and development approach as the one we are trying to design in this study is quite demanding, as it requires professionalism, open-mindedness and, equally important, patience and perseverance.

The quite rich presence of neologisms of English origin - usually called *anglicisms* - in numerous other languages has been ascertained lately by a plethora of studies, both at national and at international, generally comparative, level. Suffice to examine the substantial lexicographic work appeared after 2000 (Görlach, 2001), with the first comparative approaches, in an attempt to establish main similarities and differences. It is pioneering work covering 16 languages, including Romanian, whose main role is to encourage specialists to attentively examine further some/all of the following:

- the reasons why such borrowings take place,
- the principles of accommodating them to the host language,
- the attitude towards such neologims etc.

In answer, as far as the manner in which anglicisms are received in Romanian, there was immediate response (Zafiu, 2002). Some of the views in this study underline the following main lines of investigation:

- there are similar features and phenomena underlying the borrowing process in most languages, mostly in terms of the 'stylistic distribution' of modern anglicisms in two types of registers, viz. the technical and the colloquial ones,
- there is a generalized tendency today of preserving the integrity of the English borrowed terms in both spelling and, as far as possible, in pronunciation,
- as to the relationship between 'purism and tolerance', there is a general feeling of apprehension related to the 'invasion' of anglicisms, with local differences in terms of steps taken in limiting it, with explanations determined by local traditions and history.

Moreover, the same team of authors (Görlach, 2002a; Görlach, 2002b) carried out two important works, the former of bibliographic value, while the latter providing the first coherent set of correlated answers regarding the effects of English on the 16 host languages, including Romanian, discussing the incorporation process patterns in terms of pronunciation, spelling and possible transformations and use. To add substance to the dictum *finis coronat opus*, the same team (Görlach, 2003) summarized the four groups of Germanic, Slavic, Romance and other languages research on English loanwords, thus providing a comprehensive background for further studies in the field of the lexical impact of borrowings on each language and culture.

Therefore, it is this paper double aim to (i) analyze some typical examples of anglicisms that have penetrated the Romanian language over the last three decades or so, in domains such as IT, business, fashion, taking into consideration the reasons for their occurence, and (ii) launch a debate concerning the most appropriate attitude and/or mentality to be developed as to their well-justified acceptance or avoidance in our language, focusing in particular on the position of the younger generations in this respect.

By the didactic perspective which is adopted in the study, it is to be hoped that certain paths towards solving the *use vs abuse* dilemma in terms of anglicisms in Romanian in an educated manner by applying an awareness raising exercise could be created by getting the engineering students in the described context to realize the specific needs in each domain of human endeavour where such neologims are encountered.

2. On anglicisms in Romanian – viewpoints, attitudes, perspectives

After 1989, in the newly created political, social and economic context, a strong tendency of penetration and acceptance of anglicisms occurred. The phenomenon has been analyzed from different angles by a range of authors, each adding new perspective, or reinforcing the previously advanced ones.

In what follows, a brief revisitation of the main viewpoints is carried out, in order to sketchily depict the nuances in the portfolio of positions regarding the issue of *why & how* to accept anglicisms in Romanian. Our views, and their didactic consequences, will be therefore based on a deep exercise of processing the main views in the Romanian literature on the topic.

However, we should emphasize that, in our opinion, the reason for the penetration is not always the same; thus, if 'anglomania' was, at the beginning of the democratic era in the early 1990s, a form of compensation-seeking after the darkness of the closed socialist regime, with the emergence of new terminology in science and technology, such as the one in IT, the reasons for accepting anglicisms smoothly shift from an understandable, after all, thirst of novelty imported from the West, towards the specific need to fill in the blanks in the Romanian technical lexis specific to domains such as Computer Science. What really happened next is a not always well justified extension of the degree of acceptance towards other domains and other terms, such as fashion or journalism, now abounding in English terms taken over as such, or even worse, with meaning distortion.

There are authors (Kontek, 2013) whose studies are focused on providing and discussing possible definitions of the term *anglicism*, and on tracing the first such linguistic instances (back in the 19th century), connecting and even explaining them against the historic, political, social and economic context of each period. Roughly speaking, the real threshold for change is represented by the post-communist period after 1990, which marks a really strong tendency of the new waves of borrowings of English entering the language. Lists of older borrowings are also provided in certain resources (www.ezglot.com, 2018), with examples such as: *gem* from *jam*, *giacă* from *jacket*, *lider* from *leader*, *tramvai* from *tramway*.

The markedness of the phenomenon was so powerful that quite soon one first comprehensive and much quoted work was published (Avram, 1997). Besides inventorying *causes* and *types* of anglicisms and their morphologic behaviour, the issue of *acceptance* is also raised, with a certain amount of permissivity in terms of recommendable attitude, but with a stress on the correctness of their adaptation, morphology wise.

We can find a subtle analysis of the potential causes of penetration of anglicisms in Romanian, mainly based on the theory of contacts between languages, but also between the two economies, cultures and even nations (Buzatu, 2007). The author maintains that 'English borrowings influence the linguistic strata' of Romanian, hypothesizing that a new potential linguistic entity might occur – 'RomEnglish'.

To further pursue this line of the investigation, the issue of *adaptation* from the morphologic viewpoint is also discussed (Smantana, 2008). Examples are provided of borrowings that remain unchanged in the host language – Romanian: *laptop*, *online*, *hair-style* and so on. The dynamics of acceptance from the linguistic point of view is described in its main stages. Thus, we can distinguish between (i) foreign words, for instance *show*, *leasing*, and (ii) those words that have been moulded alongside the forms specific to the host language (e.g. *miting* from *meeting*), sometimes with a change of meaning. It is to be noted that not all English words used by Romanian speakers, though, undergo the process of being fully adapted as a borrowing and comply with the host language linguistic paradigms.

In terms of causality of acceptance, there are two directions, as follows: (i) there are *necessary* borrowings, filling in a gap in the lexis of the host language, and (ii) there are the so-called (Sextil Puscariu, 1976) *luxury* ones, those trespassing morphological norms, being in general the result of some fashionable trend, at social and linguistic levels. As justly emphasized in the literature (Buzatu Hriban, 2011), necessary borrowings play a useful role of enriching Romanian and its possibilities of communicating meaning better.

A valuable point of view as far as *acceptance* causes are concerned (Chelaru-Murăruș, 2006) explains in detail the 'hunger of reality' manifest after 1989 in Romania, a country reconnecting fast to the world beyond the borders. Several specific aspects are worth mentioning:

- the waves of anglicisms fill in the big denomination gaps in most domains of human activity – examples: *airbag*, *audit*, *barter*, *brand*, *briefing*, *discount*, *hacker*, *mall*, *site*,
- simultaneously, old-fashioned *wooden language* terms are immediately replaced by attractive English neologisms – for instance, *slujbă / job*, *comitet / board*,
- moreover, certain word meanings are reshaped, with their old communist negative connotation being redirected (*compromise / compromise*, to negotiate / *a negocia*); exaggerated forced semantics versions distort the initial meaning (*a aplica* for *a face o cerere*).

There are sometimes situations (Sim, 2006) when native speakers do not even clearly perceive the transfer of certain English terms, particularly if they are included in advertising messages or in the industry of entertainment, with plenty of examples all around.

The *use vs abuse* dilemma analysis, as they emerge from various studies, reveals an array of positions among researchers. There are voices (Zafiu, 2006) warning about the potential negative effects of anglicisms entering popular media in an inappropriate manner, while some others (e.g. the radio program *Anglicismele, un show ce strică beauty-ul limbii române*, 2017), point to the

risks of 'colonization' of the host language, arguing that such borrowings are in fact useless and rather snobbish. Similar opinions (Muresan, 2015) literally point to the current 'invasion' of anglicisms in the language of journalism.

In recent years, the need to cover in a comprehensive work all the important aspects concerning anglicisms in the Romanian language was conducive to a rich valuable work (Șerban, 2012), that covers a multitude of aspects, such as: history of borrowings, comparative views with the situations in other countries, attitudes towards the phenomenon in various cultures/countries and, of course, in Romania as well, linguistic aspects, a discussion of necessity vs luxury, with exemplifications per domains. What is more, the conclusions cover significant ideas related to the implications and difficulties of the adaptation process, as well as the 'impact Anglicisms have and/or is expected to have on the Romanian language in the future'.

3. An awareness raising approach – some examples

In a recent interview taken by A. Ofiteru (Zafiu, 2015), an important idea can be found, viz. that in Romania 'success in life still depends on the manner in which one speaks Romanian'. Indeed, we fully agree with the fact that it is one of the main duties of teachers, in all forms of education, to contribute to providing support to the young generations to reach a corresponding level of proficiency in the mother tongue.

In particular, this is equally valid for the context of the author of this study, namely engineering students in technical tertiary education. The main viewpoint emphasized here is that learners should be helped to correctly understand what attitude to take as to the question whether anglicisms should be used in Romanian, to what extent, by taking into consideration various types of contextual factors, such as domain specificity, in a well-informed educated manner. In what follows, the main components of the proposed approach are presented, together with the *rationale* underlying each one.

To begin with, students should be sensitized as to the various features of communication in domains such as science and technology, business, fashion, sports or social media. They should be challenged to make comparisons among them, as far as the presence of anglicisms is concerned, looking for the causes of occurrence in each specific field of activity, identifying examples, investigating on the issue of acceptance vs rejection by linguists and other professional categories, including those in their own field of activity.

The objective of such activities is to get the trainees to understand that aspects such as acceptance of anglicisms, level of frequency in use, causes for rejection a.s.o. are never identical for each and every domain of human activity. Moreover, they should see them positioned differently and dynamically on a *continuum*, which changes aspect from domain to domain.

Therefore, in order to contribute to the development of the future successful specialists, it is mandatory that a teacher should (i) design and use in class awareness raising activities aimed at shaping up the students' mentality, and (ii) guide the learners throughout the process of developing their abilities to detect whether a term from English is really necessary, or it is just one more instance of acting in a 'fashionable' manner. In their common activity, a key factor is, in our opinion, to attain such a goal smoothly, and not in a peremptory manner. Hence, the task types designed and used in class should be both challenging and rewarding.

In the proposed approach, an important role is played by the framework of well-justified pedagogical principles underlying the design and rationale of each task. The chain of activities integrates skills, trying to re-create quasi authentic contexts for the requirements. The dynamic of the activities starts from providing examples for the issue at hand, exploring and comparing them, identifying causes, expressing personal opinions and discussing them with those of peers in class, making clear-cut distinctions among the presence of anglicisms in various domains, finding out reasons for use and risks of abuse for each analyzed context etc.

Certainly, in function of the timing available and the importance attached to the matter, all or just some of the tasks can be used in each concrete case. In this study, only several samples are given, with the remark that each teacher can adapt these ideas to their own contexts.

At the *firststage*, that of searching for examples, the requirement is that students, working individually or - even better - in small groups, should find terms in a certain domain, examples of use, try to understand the reason why the English word is preferred to the Romanian one. The rationale is that of developing the learners' strategies of exploring, reflecting, identifying reasons and drawing conclusions, which they should be able to express in English, adding convincing arguments and examples.

As nothing can illustrate better the usefulness of such a task than some examples produced by the students in class, several excerpts of the second year bachelor level students' projects are briefly presented below.

Student M.V. organized examples based on the criterion of the existence or lack of equivalent in Romanian for some terms in IT:

- with equivalent in Romanian (remarking that sometimes the equivalent is not exactly the one to be found in DOOM – *sic!*): *motherboard - placa de baza*, *keyboard – tastatura*,
- no equivalent whatsoever in Romanian: *browser*, *cache*, *cookie* (remarking that this category, that has to do with the Internet, Internet access or part of the Internet, are used in English in a very high percent).

Student G.G. investigated the area of business, producing examples such as:

- terms with existing equivalent in Romanian: *auditors – auditori*, *bond – creanta/obligatie*, *equity – capital propriu*,
- terms used in the English form: *NASDAQ*, *overdraft* (although the term *neacoperire* does exist), abbreviations such as *CEO*.

A different approach was taken by student A.C., who listed:

- some terms that do not have an equivalent in Romanian, adding pertinent comments: e.g. *marketing*, as 'nobody uses another term for this…currently everybody uses even in Romanian the term *marketing*, there is *marketing* in absolutely any field, but particularly in IT, where products must be introduced on the market as *marketing* concepts' – same for *designer*, *site*, *blog*, *server*,
- terms with equivalent in Romanian, but which are preferentially used in the English version: *staff – personal*, *dealer – distribuitor*, *manager* – commenting: 'it depends on what sort of *manager* that is!'

Finally, as one of the IT students is also a fashion blogger, A.B. produced the following:

- no equivalent: *glamour*, *look*, *designer*,
- with possible equivalent, but still English preferred: *street style* (= *moda de strada*, comment: 'but I don't think anybody uses the Romanian equivalent"), *bodycon* (= *rochie mulata*), *shopping* (= *cumparaturi*), *trends* (= *tendinte*, comment: this one in Romanian, but mostly in the phrase: *in tendinte*), *catwalk* (= *podium*).

A *second* type of task gets the learners to decide what terms to choose for a given context, for instance in IT, for a type of audience, for instance for the lay person or, on the contrary, for specialists. Two versions are provided for the students to choose from, the purely English one and the Romanian equivalent. Terms are selected from all categories of the continuum, from those terms without equivalent (*firewall* vs *perete de foc*), through those with double possibilities (*keyboard = tastatura*), and up to those which can be comfortably replaced by the Romanian term, although there may be an already established jargon which accommodates the English terms, sometimes even partially adapted as to its meaning (*copy = a copia*). To increase the challenge level of the task, the order in which they are listed in the sentences provided is random.

Such a task positions the learners in a lifelike situation which already is familiar to them, as it is that of their domain of study, namely IT in the educational context presented here. The

discussions that follow also have an awareness raising role, as the students will provide instances of use they are familiar with.

A version of task two above will enlarge the scope of the debates, as the students are given a context that is not that of their studies, for instance they are asked to fill in the option they would make for a context such as social media and discussions about fashion or sports – such an activity will yield numerous comments and divergent opinions, all having the role to increase the trainees' awareness of the best attitude to adopt for a variety of contexts.

The *final stage* will be a free production one, with the learners being given the features of the context for which they are asked to create (individually, or better, in pairs/groups) a text type, such as a product presentation in IT for a range of potential clients, or a text on a blog of a fashionista addressed to the young generation, or a presentation for a tv show in a domain – there are multiple possibilities, that should reflect the students' interests and potential contexts of work, study or their hobbies and interests. They should use the adequate terminology for the given contextual elements. Colleagues are required to jot down on their observation sheets all the examples they hear and then discuss whether the choices were indeed specific to the required context or not. In class, this task generates hot debates on terms such as: a *serui = to share*, *a urca poze = to upload*.

4. Open conclusions

The issue of anglicisms in Romanian has raised debates for some time now, especially due to a somehow understandable massive trend toward acceptance without many reservations of the English terms, even if in some cases the Romanian language does have a perfect equivalent.

The discussion here does not cover old borrowings from English, but mainly those occurring over the last two decades, with the emergence and development of science, technology, communication via social media and so on.

It is maintained that by designing a task-based approach that would raise such issues in the English language class, there are chances that the students may develop an awareness of the degree of acceptance that is appropriate from case to case.

It is the teacher's duty to sensitize the trainees in this respect, although the process will undoubtedly have certain *limitations*, such as the time available against the constraint of the syllabus or the fact that in some cases the stakeholders might not see the issue as important. However, even if such tasks are not extensively used in a certain educational situation, they may still have chances to determine the students to become more reflective in- and outside the instructional context.

Certainly, in order to collect statistically significant data which could show real trends, *questionnaires* should be designed and applied in various domains and contexts of use – and the teacher could bring the results of such investigations to the language class and have the trainees debate upon them and compare with their own opinions, thus personalizing the research and contribute to a higher degree of awareness of the matter.

BIBLIOGRAPHY

1. *Anglicismele, un show ce strică beauty-ul limbii române*; (2017); http://www.radiotimisoara.ro/2017/04/12/%F0%9F%94%8A-anglicismele-un-show-ce-strica-beauty-ul-limbii-romane/
2. Avram, M.; (1997); *Anglicismele în limba română actuală* ; Editura Academiei Române *https://books.google.ro/books/about/Anglicismele_%C3%AEn_limba_rom%C3%A2n%C4%83_actual%C4%83.html?id=JPUcAQAAIAAJ&redir_esc=y*
3. Badea, O.; (2009); *Privire Bibliografică Asupra Anglicismelor În Limba Română*
4. Bara, M.; (2010); *Anglicismes Dans La Terminologie MédicaleActuelle En Roumain*; in *Dialogos* , Vol. XI nr. 22

5. Buzatu Hriban, M.; (2011); *Romanian words of English origin*;Editura Universității Alexandru Ioan Cuza; http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A1637/pdf
6. Buzatu, M.; (2007); *Teoria contactelor dintre limbi; cu privire specială asupra contactelor între română şi engleză*; Institutul de Filologie Română „A. Philippide"; Iași; p-ISSN: 1841-5377, e-ISSN: 2247-8353; http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A748
7. Chelaru-Murăruș, O.; (2006); *Limba română de azi: fals decalog*; în Dilema Veche, nr. 108; http://dilemaveche.ro/sectiune/tema-saptamanii/articol/limba-romana-de-azi-fals-decalog
8. Görlach, M.; (2001); *A Dictionary of European Anglicisms*; Oxford University Press, ISBN 0198235194, 9780198235194; https://books.google.ro/books?id=3r0RDAAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
9. Görlach, M; (2002a); *An Annotated Bibliography of European Anglicisms*; OUP Oxford; ISBN 0191583472, 9780191583476; https://books.google.ro/books/about/An_Annotated_Bibliography_of_European_An.html?id=oHKsrp5kI_kC&source=kp_book_description&redir_esc=y
10. Görlach, M; (2002b); *English in Europe*; Oxford University Press; ISBN 0198237146, 9780198237143; https://books.google.ro/books?id=Kma6Sipww4UC&source=gbs_book_other_versions
11. Görlach, M; (2003); *English Words Abroad*; John BenjaminsPublishing; ISBN 902727522X, 9789027275226; https://books.google.ro/books/about/English_Words_Abroad.html?id=VT86AAAAQBAJ&source=kp_book_description&redir_esc=y
12. Kontek, E.; (2013); *Anglicisms in the Romanian language*; http://ccdmures.ro/cmsmadesimple/uploads/file/rev8sp/moderna/moderna18.pdf
13. *List of Romanian words of English origin*; http://www.ezglot.com/etymologies.php?l=ron&l2=eng
14. Muresan, M.; (2015); *Romgleza – o temă controversată*; in revista *Înspre şi dinspre Cluj: contribuţii lingvistice*; http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/V667/pdf
15. Sim, M.; (2006); *The Historical Evolution Of English Neologisms In Romanian,* in *The Impact of Foreign Languages on the Development of the Business Environment*, vol. II, tom XV, , 859-863
16. Smantana, Diana; (2008); Problema anglicismelor in limba romana actuala, Revista Limba Romana Nr. 5-6, anul XVIII, http://limbaromana.md/index.php?go=articole&n=467
17. Șerban, G.; (2012); *Anglicisms în Romanian*; http://romenglish.blogspot.com/
18. Zafiu, R.; (2002); *Păcatele Limbii: Din nou despre anglicisme*; în *România Literară*, nr. 38; http://www.romlit.ro/index.pl/din_nou_despre_anglicisme
19. Zafiu, R.; (2006); *Păcatele Limbii: Limbajul cotidian în publicitate*, în *România Literară* Nr 41; http://www.romlit.ro/index.pl/limbajul_cotidian_n_publicitate
20. Zafiu, R.; (2015); *Noua limbă a românilor. Lingvista Rodica Zafiu explică, la Interviurile Gândul, cum am ajuns să vorbim şi să înjurăm „ROMGLISH";* in *Gândul*; https://m.gandul.info/interviurile-gandul/noua-limba-a-romanilor-lingvista-rodica-zafiu-explica-la-interviurile-gandul-cum-am-ajuns-sa-vorbim-si-sa-injuram-romglish-13874343

YOUTH ALIENATION BETWEEN FICTION AND UTOPIA IN THE COMMUNIST REGIME

Carmen-Liliana Maruntelu
Assoc. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: In a totalitarian society "the social global engineering", as applied to a whole country, amplifies the split between the daily social reality and the image created by the political discourse of the representatives of power. The totalitarian system –no matter its political colour – substitutes the real with fiction which is built according to the best rules of the utopia.
The crisis of reality by the communist power is perpetuated by some formulae which bring into relief the total confusion between "what-it-is" and "what- they- say- it- is", thus a real "psychological war" occurred.
One of the sources of alienation in communist society is confusion –with tragic repercussions on human beings- between political fiction and socio-historic reality. In this context, the Romanian youth, as a group with a definite ideology (the communist one) has no specific identity. As long as the Power imposes a narrative identity to a certain collectivity (identity which will never characterize it), through ideology, one may speak of a drastic annihilation of youth's identity (and not only). In the totalitarian communist system it is the ideology that destroys reality so that it may replace it with an image emptied of any content.
The theme of the essay is discussed as part of the cultural discourse, in its close interrelation with the significant changes in the wider culture. It draws its substance from and points back to a variety of sources from such various domains as history, literature, philosophy and social sciences.

Keywords: youth, communism, totalitarian, alienation, duplicity

The totalitarian society programmatically annihilates critical consciousness and systematically cultivates the predisposition of a great number of people towards the acceptance of the ready-made ideas, thus deepening the crisis of reality characteristic to the communist world. The modernist antagonism between the individual and society turns into an ontological hiatus since the existence of them both takes place on different levels: on the one hand, there is the level of reality on which the individual struggles to survive, and on the other hand, the one of the utopia where the project of the „multilateral developed socialist society" is, which is nothing more than a form empty of any human content, the final aim being the creation of the"new man". By anlyzing the common ideology of both Nazism and communism, Tzvetan Todorov[1] stated that „the totalitarian ideology sees individual human beings as simple instruments, as means of accomplishing a political project, even a cosmic one."

A simple analysis of the official discourses (which contain innumerable "precious indications", orders and suggestions meant for both party activists and writers) and newspaper articles that preach the undeniable superiority of the communist society, demonstrates that "life is somewhere else", while political fiction is everywhere. In his message addressed to The National Conference of Writers in 1981, N. Ceausescu told the Romanian writers about what and how they should write, stressing the necessity of commitment and of correctly depicting the socialist (pseudo) reality. [2]

[1] See *Eseuri de hermeneutica*, trad. Vasile Tonoiu, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1995, p.227
[2] See Tzvetan Todorov , *Confruntarea cu extrema,. Victime si tortionari in secolul XX (1992)*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1996.

"*We wish a literature totally committed to the fight of the people for a better life, for the making of socialism and communism, a revolutionary, militant literature, which should mirror people's heroism and creative enthusiasm, and inspire popular masses in the historical work they accomplish on The Romanian Land , under the party leadership, and which should depict convincingly and excitingly today's man physiognomy freed from exploitation, consciously building his own happy future. The cultivation of patriotism, of the hot love for the country and its people is one of the noblest duties of literature and art. The country with its glorious past, its socialist present, with its glorious future, as Eminescu wanted it to be, is and forever remains a generous theme of inspiration for the writers."*

It is obvious that this type of discourse, which acts upon the representations of the real, turns a literary genre –utopia – into a way of organizing the social and political life. Utopias reveal their pathological characteristics the very moment the Power tries to apply them to reality. What Ricoeur considered to be literary specific features of utopia, like the tendency to subdue reality to dream, the despise for the logic of action or the absence of any constraint of the real, become essential components of the political attitude, of a great aggressiveness, of the representatives of power, among whom there are a lot of men of letters. As an inevitable consequence of the intersection between ideology and utopia, the politization of the aesthetic and the aesthetization of the political constitute the distinctive mark of ideological aggressiveness of the totalitarian power.

The unique party manifests its totalitarian vocation and its will of power by organizing and planning the daily existence of the individuals. The obsession with the total control of the intimate life of each member of the society stands for the obvious mark of a political pathology that transforms people into easy to manipulate characters. As long as both "the creator and his narrator are one and the same person" – the Party, through all its authorised representatives,- "the new man" is a character himself. One might say that the novel characteristic established by E.M.Forster "If God could tell the story of the Universe, the Universe might become fiction"[3]covers the real. Without taking into account individuality, the totalitarian system despises and hunts the intimacy of Homo Sapiens, whom it treats as if he were Homo Fictus, being preoccupied to find out by all means everything the latter does, thinks, everything he speaks and dreams about.

The broken relationship between the language of the political discourses and the world seems to be fundamental for the understanding of the tragic distortion of reality. Starting with Marx and Engels' Manifesto and continuing with the official discourses of the Power, one may speak about a real *strategy of counterfeit* which has as its aim the creation of a pseudo reality. In this context, the *fragmented reality*, which is discussed about by Tzvetan Todorov in *Confrontation with the Extreme*, is the reflex of the separation operated by the communist regime between the public sphere and the private one. That is why all the individuals, no matter young or old, started to manifest duplicity in their attitude. Duplicity is also a sign of alienation as it leads to estrangement and to a certain schizophrenia. Tzvetan Todorov shows that "in a totalitarian regime social schizophrenia is a means of protection of those who still preserve a few moral principles; I am unworthy and obedient only in a certain fragment of my existence; while in the others, which I value most, I remain a respectable person."[4]

Duplicity slowly contaminates all human activities, including religion, suspending the ethic and turning hypocrisy into a way of life. Duplicity and dissimulation are the basis for the communist education of the younger generation. The three main undeclared objectives of the educational system in Ceausescu's epoch(which can be noticed in the manuals of the period) are considered today major *strategies of manipulation of human personality: disciplining* (aiming at

[3] Quoted in William Totok in *Constrangerea memoriei. Insemnari, documente, amintiri*, Editura Polirom , Iasi, 2001, pp.104-105.

[4] Quoted by Carmen Musat in *Strategiile subversiunii. Descriere si naratiune in proza postmoderna romaneasca*, Ed. Paralela 45, Pitesti, 2002, pp.46.

spreading a controlled fear and at developing certain reflexes of individual obedience); *standardization* (aiming at maintaining a censorial climate of 'collective equity') and *indoctrination* (hinting at the political-ideological formation of the future RCP members). "Together with the manuals and school popularization of the official thesis, the methodical contributions of the activists behind the teaching desk offer a precious inventory of the educational dogmas the state leadership was counting on in order to wash the brains of the primary class pupils, thus providing a docile and pliable basis of masses for their own good".[5] They considered that the mission of literature is to transmit patriotic messages and make aesthetic education to the younger generations.

In general the communist literature for children and youth is full of reliable pioneers or UTC members –poor patterns without life. Adolescents' behaviour and language in these novels are perfectly subordinated to adults, being in total contrast with the young people from the Western world and the novels where they reject and sanction the universe of the grown-ups in the most nonconformist way possible.

Thus, according to a prose author for children, the well-known novel *Ciresarii* by Constantin Chirita, is the "saga" in five volumes of childhood and adolescence, a book undeniably remarkable". "You just better said , are conquered by a young planet, a planet of our golden ages, unforgettable ages , which are our first years –of our dreams, hopes, enthusiasms and brave darings". Creating a utopic world parallel with the real one, the writers for children "created a fairy tale universe meant to correct educational vices for which children's families are often guilty by cultivating in them egocentrism, which does not build but destroys."[6]

A model for the alienating morality of the humanist-socialist society is Mircea Sintimbreanu's prose volume *Let's Talk Forgetting about Marks – Sa stam de vorba fara catalog.* The book is a kind of a communist manual destined for educational classes. In spite of its friendly parenting characteristic, the book serves the doctrine, being subordinated to the initiation into the communist existence. Politically semiotized, the socialist society is characterized by a specific integrism. The young communists are part of a large machinery of a perfect coherence , in which everything is connected to everything, while the 'responsible' individual must be permanently aware that he is only a small wheel. "(...) the detachment may plant-and they must do it – in the heart of every pioneer the feeling of social responsibility, expressed in the conviction that everything he does either serves or does not serve the whole people. In this way, even when you are alone, you cannot feel on your own account, and this is a huge gain". ("Our Colleagues")[7]

The idea of personal family is turned into the idea of collective family, the child belonging to the huge family of his country: "We respect our parents both as older persons as men/persons of work, as citizens who belong not only to us , but to the whole society." ("The Respet for Our Parents")

It is not the parents who are the first educators of the child, but the people and the party, who also show parents what is good and help them follow the correct path.

There is another great family that corresponds to the great family of the country: the great family of pioneers.

"There is no pioneer without brothers and sisters. By tying the red tie around one's neck, everybody gets hundreds of thousands of comrades, of brothers all of a sudden. Their successes make you happy, their failures make you unhappy, but you are proud you are part of such a family."[8]

This indoctrination started from an early age leads to a high sense of estrangement, of alteration from the real self. Thus, Sintimbreanu's book shows in its last section 'the hidden face'

[5] Op.cit., p.167.
[6] Hristu Candroveanu, *Literatura romana pentru copii*, Ed. Albatros, Bucuresti, p. 131.
[7] Ibidem, p.88
[8] Mircea Santimbreanu, *Sa stam de vorba fara catalog*, Ed. Politica, Bucuresti, Redactia literara pentru tineret, 1981.

of 'the world of capital', beyond the glittering temptation of prosperity, opulence and consumerism which are a threat for the minds of young people of the Socialist Romania. The children without childhood, dehumanized victims of money and of the exploitation of minors' labour force living in a South American poor country are opposed to the little heroes of 'patriotic' work at home.

"Our children handle tools, plant trees, harvest orchards...And still, children's hands are not made for any kind of burden. Thus, for example, I'll never forget the children from the big South-American city, lying in wait near the canal of an old slaughter-house, surrounded by dogs, for the moment when the entrails of the sacrificed cows are thrown. ("Children's Arms")

Communist propaganda uses, subliminally, fractions of truth manipulated in a diversionist way. The author breaks the illusions of those who would like to emigrate by exposing the 'cheating facade' of the rotten capitalism symbolized by the sombre future of the expatriated children.

Unlike the type of literature which was especially created for children and youth, finding a convenient niche in an evasive attitude, the so-called 'serious' literature contained too little information about Romanian youth culture.

According to the educational norms characteristic to the socialist humanism, the texts for youth and children belonging to the universal literature are masterfully manipulated to indoctrinate the little ones. The communist manipulation is very mean just like the wolf in *The Red Riding Hood* who dresses up as a granny to be able to devour the little innocent ones. This is the case of a part of the collection *Biblioteca scolarului* where, selections ideologically oriented, along with the representative titles of Romanian and universal literature, are published. For example, in *Cuore* by Edmondo de Amicis, or *The Miserables* by V. Hugo, the editor's attention was focalised on the sufferings, misery and exploitation of 'the children without childhood' from the capitalist society. In the same manner, *Un om necajit* (A Miserable Man) by M. Sadoveanu is meant to illustrate (in accordance with the school manuals and methodological guides) the exploitation of poor peasants' children in the old regime. The fears coming from the 'bad dreams' of the past or of the capitalist imperialism are exorcised through the "wakening" in the beautiful dream of the socialist country. It is not the critique of the failure of capitalism that are a problem in this literature, but their manipulation for the creation of a unique, repressive and utopic thinking. Through this seductive literature, the process of 'implementation' of the mythology of national communism into the innocent minds take place. By following the principle 'you don't know – we teach you, you are not able- we help you, you do not want, - we oblige you', the Ceausist humanism had understood that the American 'imperialism' had to be counteracted by using their own weapons.

BIBLIOGRAPHY

Balan Ion, *Regimul concentrationar din Romania, 1945-1964*, Fundatia Academia Civica, Bucuresti, 2000

Boia Lucian, *Miturile comunismului romanesc*, Ed. Nemira, Buc., 1990.

Candroveanu Hristu, *Literatura romana pentru copii*, Ed. Albatros, Bucuresti

Deletant Dennis, *Ceausescu si securitatea: constrangere si disidenta in Romania anilor 1965-1989*, Humanitas, 1998.

Musat Carmen, *Strategiile subversiunii. Descriere si naratiune in proza postmoderna romaneasca,* Ed. Paralela 45, Pitesti, 2002

Santimbreanu, Mircea, *Sa stam de vorba fara catalog*, Ed. Politica, Bucuresti, Redactia literara pentru tineret, 1981

Todorov, Tzvetan , *Confruntarea cu extrema,. Victime si tortionari in secolul XX (1992),* Ed. Humanitas, Bucuresti, 1996.

Totok , William, *Constrangerea memoriei. Insemnari, documente, amintiri,* Editura Polirom , Iasi, 2001

ART BEFORE ART: LOWER AND MIDDLE PALEOLITHIC ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru
Assoc. Prof., PhD, *G. Enescu* National University of Arts, Iași

Abstract:The present paper refers to a period which is in general controversed regarding chronology, periodization, even geography – the Paleolithic epoch on the present territory of our country. But, especially in the artistic field, problems are far from being solved. It is the period during which not only tools appeared, but even the first hominoids that had invented them. And here, we are going to refer for the time being to Proto Paleolithic, when the following premises of artistic creation meet: the harmonization of these objects with the human being. It would be more appropriate to use the term of art only once Paleolithic starts, but in the present material, we will stop only to the first epochs of it: Lower Paleolithic and Middle Paleolithic– in which objects do not have a purely aesthetic character yet (the notion of art will thus be justified only by the end of Paleolithic, its superior epoch – but this topic will be later studied in another research paper).

Keywords: roughing, chopping-tools, poebble-tools, encoche, à dos

Cronologic, ceea ce numim în general Preistorie se referă la perioada cu un început incert, acum cca 2 000 000 de ani în urmă (de când datează primele urme de activitate conștientă a unor hominizi – îndeosebi făurirea primelor unelte); înregistrând un progres lent, epoca străveche se încheie la începutul celei de-a doua perioade a Epocii fierului, Latène (pe teritoriul României: o dată cu apariția daco-geților).

Anevoioase cercetări și descoperiri arheologice au greutatea cea mai mare asupra înțelegerii, reconstituirii și dezvăluirii universului strămoșilor noștri îndepărtați.

În general, în ceea ce privește periodizarea, societatea primitivă se clasifică în: Epoca pietrei, împărțită în Paleolitic (când are loc formarea societății gentilice) și Neolitic (în care înflorește societatea gentilică), la care se adaugă Epoca metalelor, constituită din Epoca bronzului și Epoca fierului (când se destramă societatea gentilică – în Epoca bronzului și în prima perioadă a Epocii fierului).

Geografic, pe teritoriul țării noastre este vorba despre unitatea spațială carpato-danubiano-pontică – limitată de Dunărea mijlocie și de Tisa la vest și de Nistru la est – căreia îi corespunde seria de civilizații răspândite de-a lungul bazinelor hidrografice carpatice.

Perioade calme au alternat cu perioade de instabilitate provocate de pătrunderi de populații pastorale. Migrații și năvăliri au existat: la începutul Neoliticului, la începutul și la sfârșitul Epocii bronzului, în prima Epocă a fierului.

Epoca pietrei este numită astfel pentru că ea reprezintă perioada în care omul folosea preponderent piatra pentru confecționarea uneltelor. Clasificată în Paleolitic (Perioada pietrei neșlefuite, Epoca veche a pietrei); Epipaleolitic+Mezolitic (Epoca mijlocie a pietrei) și Neolitic (Perioada pietrei șlefuite, Epoca nouă a pietrei), aceasta se dezvoltă de-a lungul unei mari perioadei din istoria omenirii, cu importante schimbări ce au influențat evoluția omului.

I. „ARTA" PROTOPALEOLITICULUI (2 000 000/1 800 000 – 1 000 000[1]/700 000 Î.HR.)[2] (PE TERITORIUL ROMÂNIEI: 1 000 000 Î.HR. MARCHEAZĂ ÎNCEPUTURILE EXISTENȚEI OMULUI)

Protopaleoliticul corespunde în Europa perioadei preglaciare (care marchează trecerea de la era terțiară la cea cuaternară), precum și primelor două mari glaciațiuni (*Biber* și *Donau*), datate între 1 000 000 și 700 000 î.Hr.

Începuturile existenței omului sunt marcate de apariția primilor hominizi, de tipul Australopithecus. Comunitățile erau gregare, fără stabilitate, într-o deplasare continuă, în căutarea hranei[3]. Nu au ajuns până în zilele noastre adăposturile hominizilor din această perioadă – care probabil au existat –, rudimentar amenajate[4].

Acum încep să apară uneltele rupestre. Cele din oase[5] – ce denotau prezența ipotetică a unor urme de activitate umană (printre care amintim intervenția omului și folosirea îndelungată a acestora) – sunt cele mai vechi dovezi de întrebuințare a obiectelor din natură pentru a fi făcute utile[6].

Una dintre cele mai vechi culturi arheologice, ***cultura de prund***, este atestată într-o zonă mică din Valea Dârjovului – afluent al Oltului –, lângă Slatina, Valea râului Cotmeana, Vedea, Dâmbovnic, Valea Oltului transilvan – în depresiunea Sibiului. Nu este o cultură în adevărata semnificație a termenului[7], pentru că este reprezentată doar din unelte: obiecte utile confecționate de hominizi. Faptul că nu li se adaugă alte vestigii care să întregească ansamblul sugerează, după unii cercetători, posibilitatea ca ele să fi fost simple spărturi naturale (caz în care ele nu ar mai reprezenta unelte).

Acestea, uneltele acestei culturi, sunt bolovani de silex culeși probabil din apele râurilor sau din râpe[8], ciopliți sumar la un capăt pentru a se obține o margine tăioasă, prin desprinderea de așchii sau lovituri cu pietre dure. Astfel au fost transformați în arme sau în unelte pentru săpat, tăiat, lovit sau cioplit, la rândul lor, alte obiecte din materiale mai moi (lemnul)[9]. Un exemplu este unealta din silex dintr-un bolovan rulat, cu o muchie ascuțită obținută prin retușuri mari, aplicate pe o singură față (Fărcașele, jud. Olt.)[10].

Premise (doar!) ale creației artistice întâlnim acum; nu putem remarca preocupări pentru frumos, dar aceste obiecte, armonizate, din ergonomic cu ființa umană, demonstrează expresivitate a formei.

II. „ARTA" PALEOLITICULUI (1 000 000[11]/700 000 – 10 000[12]/8 000 Î.HR.)

---

[1] L. R., in Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu (coord.), *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980, p.260, s.v. *paleolitic*

[2] http://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic

[3] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.11

[4] *Ibidem*, p.51

[5] *Ibidem*, p.10

[6] Este vorba despre depozitul de oase provenite de la cca 30 de animale, din bazinul superior al Oltețului, la Bugiulești, oase fără conexiune anatomică, deci au fost probabil aduse intenționat acolo și poartă urme de retușări, adaptate fiind intenționat de mâna unei ființe conștiente. La acestea se adaugă și descoperirea de bolovani străini de mediul geologic local, folosiți pentru lovit. Cf. Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.12; Vladimir Dumitrescu, *Muzeul Național de Antichități*, București, Ed. Meridiane, 1968, p.17

[7] O cultură este expresia materială a unei comunități și reprezintă un întreg ansamblu de date materiale care se repetă (așezări, artefacte, decorație, elemente de ritual).

[8] Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.51

[9] *Ibidem*, p.52

[10] *Ibidem*, p.55

[11] L. R., in Radu Florescu et al, *op. cit.*, p.260, s.v. *paleolitic*

[12] Liviu Mărghitan, Ioan Andrițoiu, *Muzeul arheologic Deva*, 1971, p.19; Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.18

Cea mai îndelungată perioadă din istoria omenirii de pe teritoriul actual al României corespunde geologic pleistocenului – atât geomorfologic (mișcări de transgresiune și de regresiune ce modifică relieful), cât și climatic (alternanța glaciațiunilor), precum și de faună și de floră[13].

Pe teritoriul României, Paleoliticul are o dezvoltare continuă și liniară, semn al stabilității sporite față de alte zone, unde se remarcă un dinamism în timp și în spațiu al comunităților[14].

Paleoliticul este marcat de evoluția lentă a procesului de antropogeneză. Omul apare încă de la înc. Paleoliticului prin desprinderea primilor hominizi din regnul animal. Această primă perioadă înregistrează evoluția de la ocuparea teritoriului – la locuirea lui, iar în ceea ce privește așezările, se constată treptata folosire a adăposturilor naturale, urmată de amenajarea acestora și apoi chiar de apariția adăposturilor create artificial.

De la actuala economie prădătoare de vânători și culegători, se va ajunge ulterior (în Neolitic) la economia producătoare. Însă deocamdată, hominizii nu sunt încă producători de hrană, ci nomazi în căutarea acesteia, depinzând de ceea ce le oferea natura. Dar deja se pun acum (în Paleolitic) bazele *comunităților gentilice*, întemeiate pe descendență și înrudire.

Uneltele evoluează și ele, de la cele oferite de natură, până la cele create și relativ specializate (totuși, pe tot parcursul Paleoliticului, tehnica de obținere a uneltelor este preponderent cea a cioplirii pietrei). Dar acestea au un repertoriu tot mai bogat.

Criteriul periodizării Paleoliticului este cel al tipologiei uneltelor de silex[15]. Categoriile specifice utilajului litic sunt cele care definesc principalele tipuri culturale ale Paleoliticului.

Desigur, s-ar ridica întrebarea dacă sau cât pot acestea reprezenta artă în raport cu accepțiunea tradițională a termenului. Dacă ne referim la faptul că ele nu sunt obiecte cu un caracter pur estetic, noțiunea de artă nu este încă justificată. Abia în arta de la sf. Paleoliticului, din Epipaleolitic și din Mezolitic, se găsește scopul, finalitatea acelor reprezentări (vezi obiectele decorate din Paleoliticul superior sau, ulterior, falanga de cal de la Cuina Turcului).

1. „ARTA" PALEOLITICULUI INFERIOR (TIMPURIU) (1 000 000[16]/700 000[17] – 120 000[18]/100 000[19] Î.HR.)[20] (ÎN REGIUNILE SUBCARPATICE)

Oamenii (tipul uman era acum paleoantropul cu poziție verticală, de tip Pithecantropus erectus) trăiau în colectivități cu viață productivă, ce se vor extinde treptat pe tot teritoriul de astăzi al României. Grupurile umane, în continuare gregare, nu erau încă foarte coerente ori foarte stabile, aria de deplasare a lor fiind limitată[21]. În ceea ce privește așezările și locuințele, încă din Paleoliticul timpuriu strămoșii oamenilor se adăposteau și în peșteri, dar și în așezări în aer liber, sub stânci, pe terasele râurilor. Vetrele sunt mărturie a stăpânirii focului de către oameni și în aceste locuri de pe teritoriul României de astăzi (de exemplu, o vatră descoperită la Mitoc, jud. Botoșani), fapt care a accelerat progresul, oamenii adaptându-se mai ușor la condițiile aspre ale mediului, relațiile între membrii comunităților strângându-se și ele. Dar nu există mărturii ale amenajării popasurilor, locurile de odihnă fiind efemere[22]. Nici în această perioadă nu au apărut alte vestigii (în afara uneltelor) care să întregească ansamblul culturilor cu informații despre reconstituirea vieții grupurilor umane, dar, față de purtătorii *culturii de prund*, activitatea acestora era mai constantă și mai specializată.

---

[13] Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.10
[14] *Ibidem*, p.16
[15] *Ibidem*, p.10
[16] L. R., in Radu Florescu et al, *op. cit.*, p.260, s.v. *paleolitic*
[17] https://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic
[18] https://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic
[19] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.18
[20] http://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic
[21] Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.12
[22] *Ibidem*

Viața spirituală relevă existența ritualurilor funerare, specific perioadei acesteia de început fiind înhumarea craniilor și a mandibulelor (China).

Numeroase unelte[23], caracterizate printr-o cioplire mai atentă a suprafeței bolovanului), ne-au rămas din faza aceasta a epocilor numite convențional **abbevillian** (cca 480 000 – 430 000), **acheulean** (cca 430 000 – 180 000), **clactonian** (cca 540 000 – 120 000), **levalloisian** (cca 360 000 – 120 000), la Dârjov cât şi la Căpuşul Mic (jud. Cluj), la Mitoc şi Ripiceni (jud. Botoşani), la Valea Lupului (jud. Iaşi), la Bucureşti şi la Giurgiu[24]. Treptat, uneltele din piatră se specializează, fiind produse prin tehnici de cioplire tot mai dezvoltate, prin care se obțin două categorii de unelte: toporașe și așchii. De altfel, este faza paleolitică în care se realizează progresul spre apariția în cadrul colectivităților a primelor forme de efort dirijat[25].

Cultura acheulo-abbevillianã este reprezentată de unelte de silex cioplite, asemănătoare cu cele ale *culturii de prund*, o serie fiind cea obținută prin degroșarea nucleului de silex (bifacialele acheulo-abbevilliene de formă migdalată și vârf rotunjit) și alta, prin retușarea unei așchii provenite de la degroșare (așchiile clactoniene de formă poligonală cu colțuri rotunjite). În general, uneltele nu permiteau munci specializate, ci erau folosite pentru lovit, cioplit, scobit[26]. Exemple sunt „toporașele de mână" și așchiile de silex de lângă Slatina[27].

Alte exemple mai sunt și așchiile **clactoniene** din silex – unelte foarte rudimentare, cu vârf ascuțit și cu margini tăioase, descoperite atât în Moldova (Mitoc – Râpa Galbenă, Valea Lupului[28]), cât și în Muntenia (Valea Dârjovului) și Oltenia[29].

Amintim și uneltele **levalloasiene** (de la Ripiceni – Moldova, din preajma Bucureștilor și de la Giurgiu)[30].

Deși preocupare pentru frumos nu putem detecta încă, remarcabilă este în continuare armonizarea între utilitate și ergonomie, expresivitatea formelor fiind origine a calităților estetice de mai târziu. Permanent (dar foarte lent!) perfecționate, aceste prime produse umane, cu contururi vagi, precum toporașul din cuarțit de la Prăvăleni sau cel din silex de la Basarabasa (jud. Hunedoara), dar mai ales toporașele bifaciale din abbevillian, constituie puncte de pornire a valorilor artistice. O aşchie clactoniană este o unealtă de silex descoperită la Valea Lupului (jud. Iași)[31].

2.„ARTA" PALEOLITICULUI MIJLOCIU (120 000[32]/100 000[33] – 45 000[34]/40 000[35]/35 000[36] Î.HR.) (PE TERITORIUL ROMÂNIEI)

[23] Utilajul de silex şi de os pe aceste meleaguri nu cunoaşte aceeaşi varietate şi specializare cu cel din alte comunităţi omeneşti ale timpului. Specifice sunt silexurile cioplite (cele mai vechi datează de 600 000 ani): mici bolovani de râu prelucraţi parţial pentru lovire şi tăiere (foarte puţine unelte sunt din alte roci – cuarţit). De menţionat ca exemple de unelte sunt: cioplitoare unifaciale (choppers) şi bifaciale (chopping-tools) pe galeţi, uneori destul de masivi, acele poebble-tools, poliedre, discoide, racloare, piese cu encoche, denticulare, protobifaciale, bifaciale, aşchii obişnuite de tehnică clactoniană sau de debitaj Levallois, cuţite à dos naturale (cu sau fără cortex). Cf. Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Şerban Papacostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Corint, 2007, p.15; A. Păunescu, Cap. I *Paleoliticul şi mezoliticul pe teritoriul României*, in M. Petrescu-Dâmboviţa, N. Palincaş, Partea I *Preistoria. Izvoare arheologice*, in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010, p.68-69; Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.10

[24] Vasile Drăguţ, *Arta românească*, vol. I, *Preistorie, Antichitate, Ev Mediu, Renaştere, Baroc*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982, p.15

[25] Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.12

[26] *Ibidem*, p.52

[27] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.18

[28] L. R., in Radu Florescu et al, *op. cit.*, p.354, s.v. *Valea Lupului*

[29] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.18-19

[30] *Ibidem*, p.19

[31] Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.55

[32] https://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic

[33] Ion Miclea, *Dobrogea*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978, p.21

[34] Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p18

În continuare, este atestat acum nivelul crescut de stabilitate, pe lângă intensa utilizare a focului, numărul din ce în ce mai mare al așezărilor, existența unor locuiri îndelungate în același loc. Zonele de locuire sunt tot mai ample. Densitatea locuirii este în continuă creștere, ca și stabilitatea așezărilor, precum și revenirea periodică în aceleași locuri. Locuirea în peșteri, în perioadele reci, alternează cu cea pe terase, în perioadele de încălzire, în colibe pe malurile apelor, precum și în adăposturi sub stânci. Încep să apară organizări ale acestor locuiri, în legătură cu apariția primelor forme de legături sociale.

Se ajunge la diviziunea naturală a muncii: vânatul este propriu bărbaților, iar culesul – femeilor (la cele două se adaugă și pescuitul). O organizare diferențiată apare și în cadrul cetei de vânători, bazată pe diviziunea muncii.

Este vorba, în această fază, mai puțin despre adaptare la mediu (apariția vetrelor atestă totuși adaptarea culturală la condițiile ambientale[37]) și mai mult despre creație culturală.

În ceea ce privește viața spirituală, există preocupare pentru depuneri rituale, ca și pentru sacrificii rituale umane: corpurile (presărate cu ocru roșu) erau așezate în diferite poziții și acoperite cu lespezi din piatră; lângă acestea s-au găsit ofrande[38].

Faza, de asemenea îndelungată, este reprezentată de diferite culturi musteriene extinse pe o zonă mai mare decât cea a Paleoliticului inferior (cel mai cunoscut este **grupul musterian cuarțitic**, din peșterile Carpaților Meridionali, la Baia de Fier (jud. Gorj), Cioclovina, Nandru, Ohaba Ponor (toate în jud. Hunedoara[39]), Băile Herculane (jud. Caraș-Severin), Râșnov, Moeciu (jud. Brașov)[40], Ocna Sibiului (jud. Sibiu)[41], precum și în cele de pe versanții Cheilor Turzii[42]. În Dobrogea, musterianul este reprezentat în peștera de la Izvor – Cheia și peștera „La Adam" – Târgușor (jud. Constanța) (dar au fost găsite și așezări în aer liber: Saligny, Peștera, Peninsula și Mamaia-sat[43], iar în Moldova, la Mitoc și la Ripiceni – Izvor (ambele în jud. Botoșani).

Uneltele se perfecționează continuu pentru a servi destinației pentru care erau create; iau naștere mereu tipuri noi[44]. Apar primele unelte din os, care le înlocuiesc pe cele din piatră (mai greu de confecționat din rocile de nu prea bună calitate): Baia de Fier, Ohaba Ponor, Boroşteni: străpungătoare, racloare[45]. Din nivelul al IV-lea al musterianului ne-au rămas cele mai multe obiecte litice[46]. Uneltele Paleoliticului mijlociu aparțin mezoantropului de tip Neanderthal: Homo sapiens neanderthalensis[47], care descoperise deja un cod de comunicare evoluat, bazat pe limbaj, ceea ce a întărit coeziunea comunităților gentilice incipiente.

Musterianul (cu o fază de tranziție numită acheulean întârziat sau premusterian) poate fi considerat cultură, pentru că, în afara elementelor tipologice (tot de industrie a silexului), ne sunt cunoscute formele de locuire (discutate mai sus). Apare o anumită diferențiere a utilajului litic, alcătuit din silex sau din cuarțit. Există două serii: cea a vârfurilor de mână (arme și unelte triunghiulare, cu vârf ascuțit și muchii ușor arcuite) și cea a râcâitoarelor (tot triunghiulare – sau

---

[35] L. R., in Radu Florescu et al, *op. cit.*, p.260, s.v. *paleolitic*
[36] Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981, p.14
[37] Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.13
[38] http://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic
[39] La Muzeul arheologic din Deva. Cf. Liviu Mărghitan, Ioan Andrițoiu, *op. cit.*, p.19
[40] Mircea Anghelinu, *Observații asupra musterianului carpatic*, in *Studia Universitatis Cibiniensis*, VII, Sibiu, 2010, p.24
[41] L. R., in Radu Florescu et al, *op. cit.*, p.240, s.v. *Ocna Sibiului*
[42] *Ibidem*, p.98, s.v. *Cheile Turzii*
[43] Al. Păunescu, Florea Mogoșanu, M. Cârciumaru, *Unele considerații privind paleoliticul mijlociu din Dobrogea*, in *Pontica*, V, Constanța, 1972, p.12
[44] Dăltița, vârful de mână și răzuitoarea.
[45] A. Păunescu, Cap. I *Paleoliticul și mezoliticul pe teritoriul României*, in M. Petrescu-Dâmbovița, N. Palincaș, Partea I *Preistoria. Izvoare arheologice*, in Mircea Petrescu-Dâmbovița, Alexandru Vulpe (coord.), *op. cit.*, p.76
[46] Pe teritoriul României: un mare număr de unelte și arme cioplite, dintr-un silex de bună calitate, racloare bifaciale, vârfuri foliacee. *Ibidem*, p.73
[47] http://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic; Mihai Bărbulescu et al., *op. cit.*, p.16

discoidale –, cu una dintre muchii foarte îngrijit lucrată și vârf teșit. Variabilitatea tipologică mare denotă nesiguranță a tehnicii[48]. Exemple din prima serie sunt vârful din silex descoperit la Ghireni (jud. Botoșani) sau vârful de mână tot din silex cioplit de la Ripiceni (jud. Botoșani), iar celei de a doua serii aparține râcâitorul din silex cioplit descoperit la Mitoc[49]. Alte exemple de unelte găsite în peșteri sau în așezări de terasă sunt: vârfuri de mână: Baia de Fier, Boroșteni (jud. Gorj), Ohaba Ponor, Nandru (jud. Hunedoara), Boinești (jud. Satu Mare), Cheia (jud. Constanța); răzuitoare: Cheia, Corlăteni; toporașe bifaciale: Nandru, Ohaba; vârfuri în formă de frunză: Nandru, Ceahlău[50].

Toate acestea atestă nivelul îndemânării la care ajunseseră meșterii (de exemplu, cei din comunității de la Ripiceni – Izvor)[51], dovadă fiind frumusețea unora dintre aceste unelte. Iar la unele răzuitoare putem observa chiar o adevărată expresivitate plastică a formei.

Însă, abia În Neolitic, oamenii încep să creeze și să aprecieze frumosul (scopul artei paleolitice nu fusese unul estetic).

Mai scurtă decât cea paleolitică dar mult mai dinamică, întreaga perioadă a Neoliticului este caracterizată prin tehnica superioară a șlefuirii pietrei și prin producerea ceramicii. Dar toate acestea vor face obiectul unor studii viitoare...

BIBLIOGRAPHY

CĂRȚI

Bărbulescu, Mihai, Deletant, Dennis, Hitchins, Keith, Papacostea, Şerban, Teodor, Pompiliu, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Corint, 2007
Drăguț, Vasile, *Arta românească*, vol. I, *Preistorie, Antichitate, Ev Mediu, Renaştere, Baroc*, București, Ed. Meridiane, 1982
Dumitrescu, Vladimir, *Muzeul Național de Antichități*, București, Ed. Meridiane, 1968
Florescu, Radu, Daicoviciu, Hadrian, Roșu, Lucian (coord.), *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980
Giurescu, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981
Mărghitan, Liviu, Andrițoiu, Ioan, *Muzeul arheologic Deva*, 1971
Miclea, Ion, *Dobrogea*, București, Ed. Meridiane, 1978
Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980
Petrescu-Dîmbovița, Mircea, Vulpe, Alexandru (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate,* Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010

ARTICOLESI ADRESE WEB

Anghelinu, Mircea, *Observații asupra musterianului carpatic*, in *Studia Universitatis Cibiniensis*, VII, Sibiu, 2010, p.29-36
Păunescu, Al., Mogoșanu, Florea, Cârciumaru, M., *Unele considerații privind paleoliticul mijlociu din Dobrogea*, in *Pontica*, V, Constanța, 1972, p.11-28
http://ro.wikipedia.org/wiki/Paleolitic

[48]Ion Miclea, Radu Florescu, *op. cit.*, p.53
[49]*Ibidem*, p.55
[50]Vladimir Dumitrescu, *op. cit.*, p.19
[51]Așezare aparținând musterianului superior, cu o depunere de 12m grosime, ce datează din 45 000-40 000. Este una dintre cele mai importante și mai bogate stațiuni din această parte a Europei. Cf. Mihai Bărbulescu et al., *op. cit.*, p.15

FINANCIAL AND ECONOMIC MODELS OF THE CULTURAL INDUSTRY

Malshina N.A.
Assoc. Prof., PhD Student, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia

Abstract:Integrated support system of production of the creative industries as complex high-tech products is an informational and organizational support lifecycle services culture. We consider the elements, stages, structure of integrated support cultural industries, which is realized through the formation of information-analytical database of cultural industries. The embodiment of this algorithm will improve the efficiency of public and private investment funds in the cultural industries, the quality, stability and competitiveness of paid and free services culture. The system of endowment funds due to the lack of financial resources, this model in the field of culture is still not widespread. This will provide an increasing investment income from the endowment, which is directed to support cultural organizations. The development budget, which is a fundamentally new element of financing culture and formed in the endowment funds on the basis of revenues from individual budget appointments and marked taxes.

Keywords: culture industry, creative industry, consciousness industry, support model, service sector financing, endowment fund

Feature of the market of services culturists main features: less monopolized by (dispersed), savings due to diversity and quality of services; opportunistic (unpredictability); segmentation (focus on a specific group of buyers, the complementarity and substitutability of services); localization (the attachment to a specific territory); the dynamism and flexibility (the rate of turnover of capital is high, less the initial capital base - a small business).

The services market creates conditions for the development of entrepreneurship, due to the high speed of capital turnover and the use of many small businesses that contribute to the employment of a large number of economically active population, which leads to the formation of the middle class, the prevention of economic, social, political and other pressures. It is possible to identify some features of the demand for cultural services: seasonality; individuality; local character; certain difficulties with the flexibility of supply. It is also possible to highlight some features of the demand for services: seasonality; individuality; local character; some complexity with the flexibility of the proposal. Demand for services is always individual, precedes their production and has a local character, practically not interchangeable.

The consumption of cultural services, unlike the consumption of material goods, has no restrictions. The consumer usually generates demand for several types of services. The developed sphere of household services allows freeing up time for entertainment, the development of tourism increases the demand for communication services, catering, etc.

The high social importance of social and cultural services (health, education, culture) determines the availability of benefits, subsidies, free provision of certain services.

Uneven demand for cultural services in the seasons, periods of the day, days of the week and the inability to accumulate, store services creates the need to regulate the rate of demand in time through flexible pricing, differentiated pricing, the use of mechanisms of discounts and allowances. The limits of some service systems are not flexible. The volume of activity of production systems can be increased for a short period of time, for example, through overtime and additional shifts. Some service firms can also increase their activities by extending their working hours, such as amusement parks in the summer months.

Demand fluctuations are inherent in almost all types of services. Methodological prerequisites for its study are that the demand is a value that varies over time under the influence of the following factors: socio-demographic; economic; seasonal; psychological.

Let us consider in more detail the impact of the above factors on the effective demand in the service sector. Among the social factors of the growing demand for services, it should be noted first of all the increase in the length of free time of the population (reduction of working time, increase in the length of annual leave), which, combined with the increase in the standard of living of the population, means the influx of new potential customers into the service sector. Demographic factors related to population size, population distribution by country and region, gender and age structure (with the allocation of able-bodied population, students, pensioners), family status and family composition also have a constant impact on the demand in the service sector. The influence of economic factors is mainly due to the fact that there is a close interdependence between the trends in the development of services and the economy.

In the field of cultural services to a greater extent than in material production, it is necessary to take into account the time factor (seasonal declines in demand, peak periods of demand during the day). This is most clearly seen in the case of transport services. Demand depends on the time of year, days of the week, as in the summer and on weekends the number of passengers increases. Here the role of capacity planning (capacity of the service sector) is great.

Most buyers of cultural services do not follow a strict rationality in the acquisition process, which would imply the identification of all possible sources of acquisition of services and the application of evaluation criteria to each of them. However, it is obvious that organizational buyers act with more rationality than individual consumers, who demonstrate greater illogicality in making a purchase decision. A corporate consumer would rather prefer a simple and relatively less risky approach by purchasing a familiar service than spend time searching and analyzing all possible options. "The industry of consciousness" that sells "cultural values" does not create a new product of activity, but consumes cultural products and puts forward the basic conditions of existence: education, proclamation, capital accumulation, technical development.

Thus, the specificity of the dynamics of effective demand for the service of culture is due to its features such as intangible, unprotected, inseparable from the source, the volatility of quality. Demand fluctuations are inherent in almost all types of cultural services and depend on socio-demographic, economic, seasonal and psychological factors. That is, the change in demand is characterized by regularities, the qualitative analysis of which allows differentiating the volume and structure of consumption of certain types of services by the population.

The market of cultural services is absolutely different from other markets. There are several explanations for this. First, the service itself does not exist until it is provided. Therefore, it is impossible to evaluate the service of culture, and even more so to give it any assessment before it is received. Secondly, cultural services are characterized by a high degree of uncertainty, which puts the client at a disadvantage, and makes it difficult for sellers to promote services to the market. Demand for services is more individual than demand for goods, so the service market is more focused on a certain group of buyers. The demand for cultural services is quite difficult to predict, due to both the specific features of services, in particular the inability to store, and the fact that often the decision on the consumption of services is made spontaneously. Demand also depends on the seasonal factor, on the General level of welfare of the population.

The sphere of cultural services located at the intersection of various activities and should be studied taking into account the system of factors: economic, social, cultural, political, technological, psychological, etc. Entrepreneurship in the cultural and creative industries is complicated by such circumstances as the wide differentiation of products and services, the need to produce goods that have artistic value (nature), subjective evaluation by the consumer, the need to work with people who are often more content-oriented than profit-oriented. In essence, a cultural and creative entrepreneur can be described as someone who uses entrepreneurial

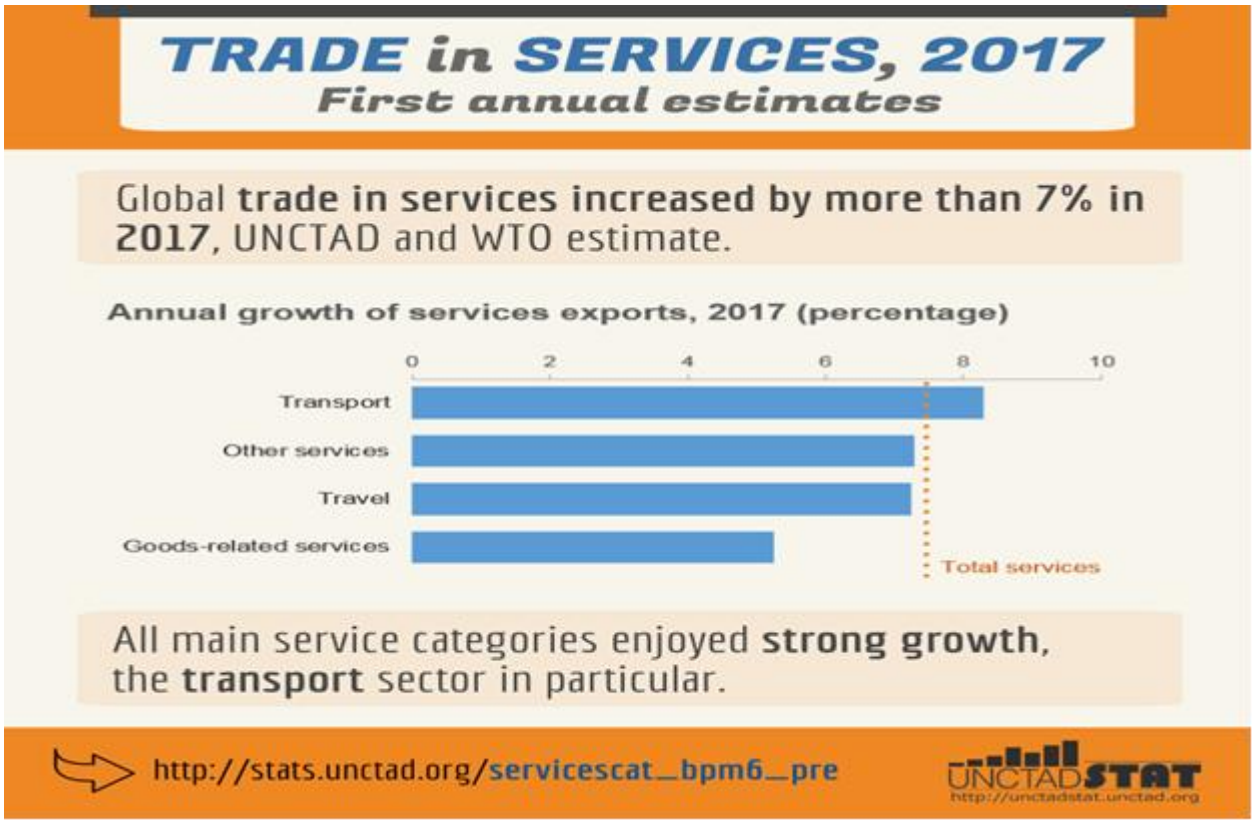
principles to carry out his or her creative activities on a commercial basis. However, achieving a balance between the" cultural Foundation of creativity" and entrepreneurship is not straightforward and depends on the type of creative industry.

The ratio of creative industries to innovation is very diverse and its study reveals empirical and analytical links between creative industries and innovation (innovation policy). Creative industries produce the result of activities in the form of goods or services (including ideas), which subsequently become resources for the process of innovation in other sectors of the economy, both in scientific and technological sense [3].

By examining the relationship between the services market and the manufacturing market, the growth of creative industries can be seen as the result of successful innovation processes in traditional sectors of the economy that allow the same volume of production using fewer resources. Productivity growth in the main sectors of the economy frees up resources, both human and non-material, which can be used in the cultural services sector as a growth factor and therefore as a basis for the sustainable growth of creative industries.

In the international export of services in 2016, the first place was taken by services in intellectual property, development and research, together amounting to about 1 trillion dollars, while the export of tourism services took the second place (700 billion dollars). Compared to 2017, according to UNCTAD, significant growth was observed in all categories of services, in particular in the transport sector (figure 1).

The total volume of world trade in services increased by 7% according to UNCTAD and WTO: in the first quarter of 2017, the growth was 3%, and at the end of the year already accelerated growth of 11%, the volume of exports of services also increased by more than 2% (figure 1).



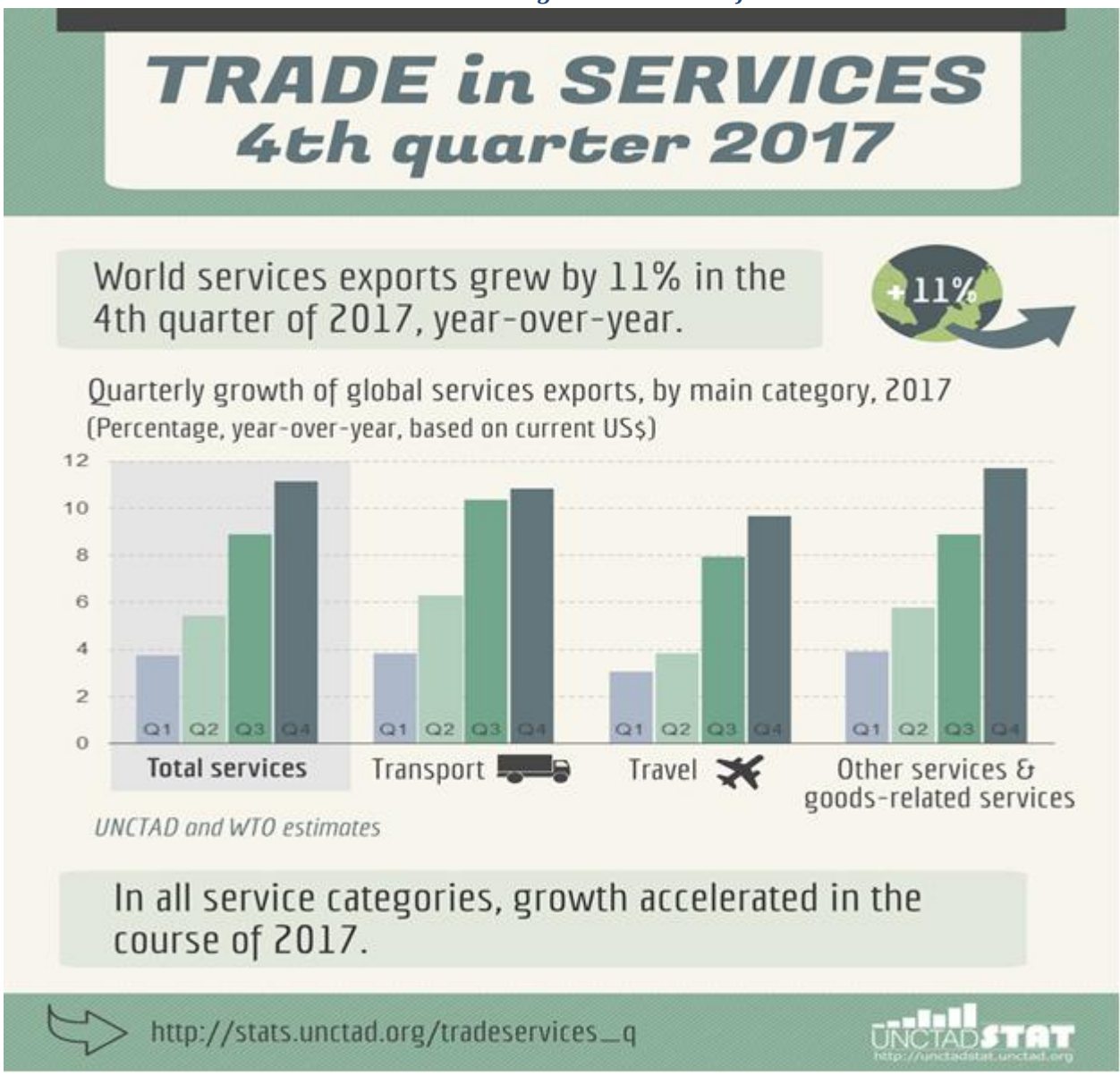


Fig. 1. Trade in services in 2017 (UNCTAD)

The basis of the increasing role of creative industries in the innovation process may be considered the concept of "creative class" [4], which explains the emergence of a new class of people in the rapidly changing economy of post-industrial society, as a new social and cultural phenomenon. R. Florida writes that "creativity acts as the most valuable resource of the new economy, not being a product itself, that the rise of the creative economy connects the spheres of technical innovations, business and culture"[4, p.12].

The high degree of realization of the creative potential of representatives of the sphere of culture and art, has a positive effect on the productivity of knowledge of other workers, which contributes to increased productivity and income. People's communications with representatives of the art sphere stimulate new ideas - "technological and economic creativity is born and created in cooperation with artistic and cultural creativity" [5, p. 5].A product of the last hundred years becomes a "consciousness industry", hawking "cultural values". As you can see, the consciousness industry is not characterized by the creation of new, but by the consumption of cultural products.

For some sectors of the economy, the material and financial benefits of cooperation with the sphere of culture and art are obvious, and mostly these are areas that actively use cultural

goods and symbolic capital of culture and art as resources (advertising, design, it-entertainment products, etc.). At the moment, the mechanisms by which knowledge and creativity flow from one sector to another remains poorly understood and generate the need for further research [3]. Therefore, active cultural services are characterized by a certain degree of innovation and creativity.

Components of support for the provision of cultural services can develop and become more complex if the demand and purchasing power of the population of a particular subject of the Russian Federation or the growth of investment opportunities increases. Support may be reduced if the balance between demand, supply and investment activity is disrupted. There is also the possibility of a breakthrough, a leap in the process of supporting the cultural industry – the emergence of new information and other technologies. Components of the service delivery culture with the use of logistic approach includes (fig. 2.):

1. Internal logistics: data collection, service, work with clients and staff, etc.;
2. Marketing: promotion and sale of tickets and services, related products, advertising, information support, preparation of proposals, etc.;
3. External logistics: order processing, delivery of tools and personnel, preparation of reports;
4. Provision of services: direct contact between the consumer and the producer of services as a result of the implementation of cultural services;
5. Post-implementation services: customer support, feedback from consumers, regulation complaints, repairs etc.

Both commercial and non-commercial organizations and even social groups can participate in the production of cultural services.

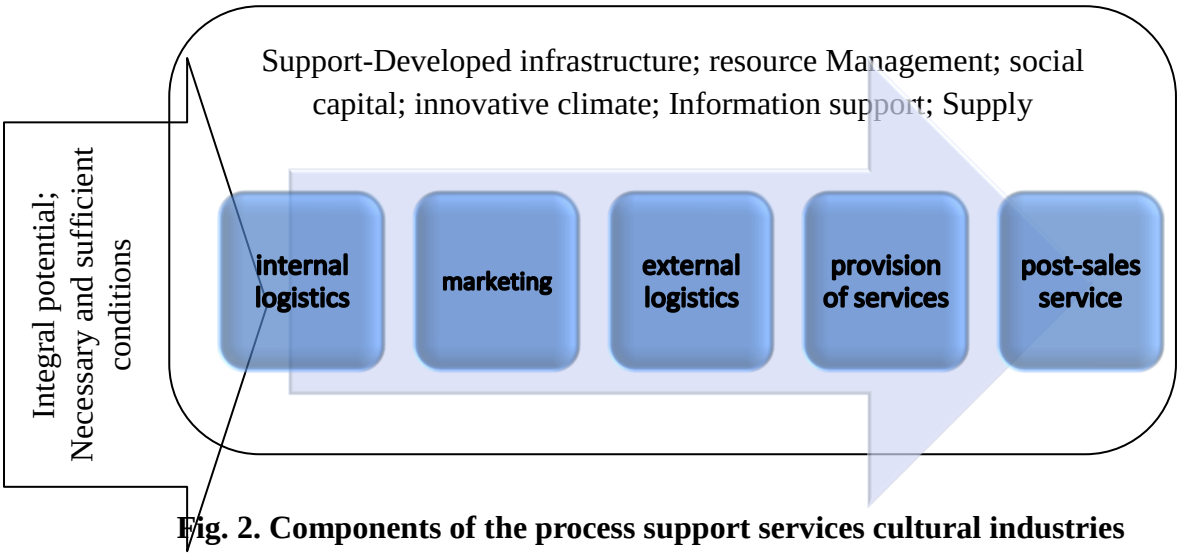


Fig. 2. Components of the process support services cultural industries

Based on the potential of a particular support subject, the following types of support are selected: infrastructure development; resource flow processes management; social capital; innovative climate; information support; supply (tools, advertising and space, etc.). These types of support can be carried out by both state and non-state organizations and enterprises of various sectors of the economy.

Linking from one side the stages of the process of providing services and culture support matrix may support the provision of culture, demonstrating the link between measures and support services culture and process of the service industry culture. Depending on the specifics of the industry system of a particular subject, the structure of the matrix may vary.

In this sense, the services of the cultural industry are an innovative product and there is a qualitative relationship between the provision of services, profit and the life cycle of cultural services and measures to support the services of the cultural industry.

Depending on the stage of the process of supporting the provision of services to the cultural industry, support institutions may include: the state; non – profit organizations-grandors; commercial enterprises; funds of "seed" investments; "business angels"; venture funds; banks; private equity funds.

The system of endowment funds due to the lack of financial resources, this model in the field of culture is still not widespread. Its real development is possible in the construction of a system of endowment funds, and in combination with the already considered institutions of individual budget appointments and marked taxes, creating effective channels for their financial security. The proposed model provides for the formation of industry endowment funds in the form of independent non-profit organizations at the regional and Federal levels for various cultural activities. In order to provide them with sufficient financial resources, in addition to traditional sources of endowment capital formation, a mechanism for its replenishment is proposed at the expense of revenues from individual budget appointments and marked taxes. In this case, annual contributions will be maintained and accumulated in the respective endowment funds. This will provide an increasing investment income from the endowment, which is directed to support cultural organizations. The development budget, which is a fundamentally new element of financing culture and formed in the endowment funds on the basis of revenues from individual budget appointments and marked taxes [4, p. 99].

Measures to support the stages of the life cycle of the development of the industry of culture and creativity in the implementation of the necessary and sufficient conditions include:

1. financial-guarantee schemes and other financial and credit mechanisms, availability of seed and venture capital, etc.;
2. production-critical mass of participants in the chain of production of goods and services of culture and creativity;
3. market-proximity to the consumer, marketing support;
4. educational - programs of creativity development through the education system, protection of copyright and related rights;
5. management and political – support for creative startups, support for mobility of creative workers and flexible labor markets, support for the internationality of creative business;
6. support – strategic documents and road maps for the development of cultural and creative industries, the formation of specialized creative clusters, integrated service centers of the cultural and creative industries.

Assistance in the work at the appropriate stages of the process can be the task of infrastructure organizations in the sphere of culture, United by a single process of providing and providing cultural services. These infrastructure organizations supporting cultural services may have specific conditions for interaction with all participants in the process of providing services to the cultural industry.

Currently, there is a need for new forms of interaction between government agencies, public organizations, non-profit organizations and the business community. These support measures can lead to the creation of conditions for attracting investment, improving the competitiveness of cultural services, the efficiency of the cultural industry, the modernization of the infrastructure of the Russian Federation, improving the quality of cultural services.

The development of integrated logistics systems in the cultural industry will effectively solve the problems of economic growth of depressed subjects of the Russian Federation [2]. For the implementation of the planned economic and legal projects requires professional management of the sphere of culture. Thus, the combination of administrative and economic methods to ensure effective management is the main direction of optimization of economic and legal mechanism in the sphere of culture.

BIBLIOGRAPHY

1. Kolontay M. M. Innovative management., Minsk: BSEU, 1997. 191 p.

2. Malshina N. Model of improvement of management of stream processes in integrated service complexes. Sarat. UN-TA. New. ser. Ser. Economy. Management. Right. 2014. Vol. 14, issue. 1. P. 163-167.

3. Matetskaya M. V. Cultural industries as innovations in culture, management, technologies. URL: http:// www.hse.ru/data/2012/01/31/1269679204/Matetskaya_men_2011.pdf

4. Rubinstein A. an Innovative model in funding culture / Institutions for public support of cultural activities. Under the editorship of A. Ya., Rubinstein, 2015. - M.: the State Institute of art studies. - 264 p.

5. Florida, R. Creative class. People who change the future., M.: Classics-XXI, p.17.

"CULTURE", "CONSCIOUSNESS", "ART" AND "CREATIVITY", «CONSCIOUSNESS INDUSTRY»: A COMPARATIVE APPROACH

Malshina N.A.
Assoc. Prof., PhD Student, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia

Abstract: Based on the study of the world of philosophical concepts of culture, describes the main groups of the concept "culture". Highlighted the difference between "cultural industries" from mass culture, which created the false impression that the capitalist organization of culture serves the needs of the masses, while in reality it serves only the needs of capital. Cultural industry puts the art in the sphere of consumption. The basic conditions of existence "industry of consciousness": education, proclamation, capital accumulation, technical development. The concept of "creativity" often is associated with the creation of cultural products such as works of art, and the term "creative" is creativity, but having at its core a rational, pragmatic component.

Keywords: philosophy of culture, creativity, creativity, consciousness industry, the culture industry

In his work of Kroeber and Kluckhohn [14] has counted more than one hundred and seventy definitions of culture in various sources. At the present stage, this number is supplemented by the definitions of Russian researchers to the number of four hundred. Therefore, it is particularly difficult to agree on one specific definition for the various components of such a complex concept. Based on Beugelsdijk and Maseland [1, p. 15] in summary, it is possible to identify the main groups of interpretations of the concept "culture»:

1. Culture as something artificial, the opposition to its nature is so characteristic of cultural anthropology.
2. Culture as ideas and worldviews influencing behavior, everything people think, feel and believe in.
3. Culture as a distinctive feature of the group performing the role of clusters in the distribution of ideas, beliefs and beliefs.
4. Culture is inherited as an indisputable given, the following from their collective identity.

These groups are only an attempt to group a variety of definitions of understanding of culture. But cultural phenomena are at least as important a bridge between different points of view as language. The language considered in the aspect of sociality, first of all, takes place in the form of dialogue. Here is my thought and the thought of another "type" of each other on the common. Here there is being together, and the other for me is no longer a simple behavior in my transcendental field, also happens to me, we find ourselves, for each other allies, our existence unfolds in the same world. Only then, when I get out of the dialogue and try to remember it, only then I can connect it to my life, make it an episode of my personal history. Then the other returns to his absence or, to the extent that he remains present to me, feels like a threat to me. The coexistence of interrelated subjectivities is a bridge between ordinary subjectivism and objectivism and a possible basis for non-subjectivist phenomenology to be developed in the perspective of intersubjectivity.

Under the philosophy of culture, first of all, a special direction of European philosophical thought, developed mainly in Germany in the late nineteenth century. As noted by V. S. Malakhov, "the term Kulturphilosophie emerged in the late nineteenth century within the framework of the Baden neo-Kantianism school" [15, p. 9]. The task of the philosophy of culture

is not simply to comprehend culture in its past and present ("given culture"), and not to construct an ideal model of future culture ("given culture"), but to understand the reasonable grounds of any form of cultural creativity, whoever and when it may be carried out.

In the modern world, creativity, being the subject of the philosophy of culture "becomes the culture of the Corporation, it is cherished, encouraged and rewarded at all levels, especially where the scientific search is conducted, on the Assembly line and in the reception room – wherever the business comes into contact with the client," M. Rubinstein and A. Firstenberg stressed in their work [5, p.118].

In contrast to high art or "intellectual culture", a cultural Corporation serves to perpetuate conformism. Popular or" material " culture changes its content by incorporating it into the capitalist mode of production. In Walter Benjamin's classic essay "a work of art in the era of its technical reproducibility" the progressive potential is seen in the spread of mechanization and mass production in the field of culture. Based on examples from photography and cinema, he argues that the mechanical reproducibility of cultural artifacts destroys the magical, almost sacred "aura" of works of high culture, tearing them from the ritual and tradition. Benjamin associates this process "with the ever-increasing importance of the masses in modern life", characterized by "a tendency to overcome the uniqueness of any given" and considers it potentially progressive. "The technical reproducibility of a work of art changes the attitude of the masses to art. Of the most conservative, for example, in relation to Picasso, it is transformed into the progressive, for example in relation to Chaplin" [2, p. 196].

Other theorists speak of the" cultural industry" rather than mass culture. The difference between "cultural industry" and mass culture is that it gives the false impression that the capitalist organization of culture serves the needs of the masses, while in reality it serves only the needs of capital. Although the cultural industry «undoubtedly speculates on the state of consciousness and unconsciousness of millions. Which she aimed, the masses are in fact the subject of calculation, an appendage to the machinery" [11, p. 8]. Cultural artifacts are now subject to the logic of profitability and capital accumulation with greater regularity. "Today, concerts producing a cultural product are the very space where, from an economic point of view, the degenerate sphere of capitalist circulation is still partially preserved at the relevant enterprises for the time being" [9, p.34]. The cultural industry translates art into the sphere of consumption, bringing to regularity and improving the "recipe of the products", thereby reproducing the false art.

The critical potential of intellectual culture is undermined by conformist or "affirmative" products of the cultural industry that facilitate the individual's adaptation to capitalism. An affirmative culture offers a way of evading reality that requires little effort or concentration from the workers involved in the alienating labor process. To achieve the goal using a variety of techniques: "standardization", "pseudodiverticula"(introduction of minor plot differences, obscuring the General formula), "reaction mechanisms" (laugh track, which guarantees the "right" audience reaction) [13, p. 94].

The culture industry as a sector of the economy, of course, is considering providing only paid services and profit-oriented. Paid services provided to population of the Russian Federation represent a useful production results that meet for a fee certain citizens ' needs, but not embodied in financially-material form. They are the object of sale and are sold at prices that entirely or largely covering the costs of the manufacturer (by sales revenue) and providing him a profit [3].

A product of the last hundred years becomes a "consciousness industry" [10, p. 7] Hawking "cultural values". The main conditions for the existence of the consciousness industry are: "1. The philosophical premise of any kind of consciousness industry is education in the broadest sense of the word. 2. The political premise of the consciousness industry is the proclamation (but not the realization) of human rights, especially the principles of equality and freedom. 3. From an economic point of view, the development of the consciousness industry is preceded by the initial accumulation of capital. 4. Technical prerequisites, without which

consciousness cannot be induced by industrial means" [10, p. 14]. As you can see, the consciousness industry is not characterized by the creation of new, but by the consumption of cultural products.

"Art" as the creation of a new, is very close, and often replaced by "creativity". Today, "art" and "creativity" in the English language are treated identically (creativity), while in Russia they are understood in different ways.

In the Russian language, "creativity" is most often associated with the creation of spiritual products, such as works of art (and this is often classified as artistic creativity), the authors of which are writers, poets, playwrights, artists, composers, etc. The result of their work largely depends on the level of spiritual and creative freedom of society.

Of course, there are numerous philosophical definitions of creativity, which do not divide it into areas of human activity, it may well be interpreted from the standpoint of the creation of spiritual and material products. "Creativity" is more often associated with the creation of material economic goods and services.

Of course, we can not agree with the authors that "creativity is manifested in the activation of the creative potential of man, his ability to be creative in generating ideas and solving problem situations" [7, p.124]. It follows that in this approach, a larger vector is directed towards technology and material production.

But what the author emphasizes "Artists, composers, writers do not ask themselves any questions, they create, guided by their own moods and emotions. Therefore, creativity is not creativity at all. The creative process in a pragmatic way, i.e. when the implementation is clearly its purpose and direction" [6, p. 4].

Popular music encourages "compulsiveness" and suggestibility. It is possible to listen only in a state of "relaxation" or distraction, "although standardized products, hopelessly like each other, unless it is conspicuous hits, do not permit concentrated listening, because to the listener they would become unbearable, those listeners in any case is not capable of such intent listening" [11, p. 13]. Based on this attitude to popular culture, Adorno welcomes the more demanding and formally innovative products of contemporary intellectual culture, exemplifying the music of Schoenberg and Webern. Adorno comes against the blurring of boundaries between high and low art, which is harmful to the two of them [8, p. 116].

Thus, creativity is art, which is based on a rational, pragmatic component. In the rational aspect, it is advisable to use the term "creative".

Some modern researchers [4, p. 265] it was suggested that the creativity of the people divided into two classes. The former have the advantages of reflecting the world around us in their works ("creative energy of reflection", which can be referred to as "artistic creativity"), the latter – not only to reflect, but also to transform it ("creative energy of transformation", or technical creativity). In these works it was shown that all people without exception have creative energy of reflection of the world. However, there is a whole category of people with a very high potential of creative energy of reflection and a low level of creative energy of transformation. These are people of so-called creative professions. But it is not only cultural figures or any other spiritual and social sphere. At the stages of research, writing scientific and technical reports and development of design projects, design and technological documentation (that is, to the direct production of products) and specialists working in the material sphere, also use the creative energy of reflection. The difference in one thing-in the object of creativity. In the technique is the objective world, art is a social world.

Based on the identified points of contact and the Foundation of differences in the concepts under consideration, it can be stated that only a joint unified and identical cultural, social and material activities, taking into account differences and coincidences, can ensure the success of the development of both the sphere of culture, creativity and art in particular, and society as a whole.

BIBLIOGRAPHY

1. Beugelsdijk, S., R. Maseland Culture in Economics: history, methodological considerations and practical application of modernity / translated from English. N. V. Avtonomova; scientific. Ed. V. S. Avtonomov – M; SP-b.: Publishing house of the Gaidar Institute, 2016 – 464 p.
2. Benjamin W. The Work of art in the age of mechanical reproduction / introduction, compilation, translation and notes by S. A. Romashko. – M.: Cultural center named after Goethe; Medium, 1996. – 240 p.
3. Malshina N. A., Bryntsev A. N. Support of Cultural Services Through the Integrated Service Centers: Prospects for Development // Vol 8 No 6 (2017): JARLE Volume VIII Issue 6(28) Fall 2017. — Access: http://https://journals.aserspublishing.eu/jarle/article/view/1833
4. Melnikov O. N., Larionov V. G., Hankin N. Areas of responsibility the conceptual development of the "creative economy" and "creative industries" // journal of Creative economy. -2015. — V. 9. — No. 3. — S. 265-278. — Access: http://www.creativeconomy.ru (reference date: 12. 03. 2017).
5. Rubinstein M. F., A. R. Firstenberg Intellectual organization. Bring the future into the present and turn creative ideas into business solutions: TRANS. from English. – M.: INFRA-M, 2003. – 192 p.
6. Ruda, T. V. journal of Creative economy in the system of post-industrial society // Journal of Creative economy. — 2008. — № 8 (20). — p. 3-11.
7. Stepanov A. A., Savina M. V. the Creative economy: essence and problems of development // Management of economic systems. — 2013. — No. 12. – c.124-130 – Access: http://uecs.ru/marketing/item/2667-2013-12-26-08-35-52 (reference date: 02. 03. 2017).
8. West D. Continental philosophy. Introduction/ David West; translation from English. D. Y. Kralichkina. – M.: Publishing House. House "Delo" Ranepa, 2015. – 448 p.
9. Horkheimer M. the culture industry: enlightenment as a way to deceive the masses / Horkheimer M., Adorno T. – M.: Ad Marginem Press. 2016. – 104 p.
10. Enzenberg City of industry consciousness. Elements of the theory of media. – Moscow: Ad Marginem Press. 2016. – 96 p.
11. Adorno T. W. Culture Industry reconsidered, in The Culture Idustry / R.W. Witkin, Adorno on popular Culture. –85 p.
12. Bernstein J. M. Introduction to Adorno's the culture industry. London and New York. – 2008. –210 p.
13. Held. Introduction to Critical Theory / T. W. Adorno. How to look at television, in the Culture industry. – p. 94-96
14. Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture: a critical review of concepts and definitions. New York: Vintage Book. 1963 – 223 p.
15. The Balkans in International Research Foundation for Development – Cambridge-San Francisco, Center for the Balkan Studies. Nis, – 2007. – 176 p.

DAWID BOVIE – PHILIPP GLASS: THE DIALOGUE OF MUSICAL TRADITIONS

Vinichenko Andrey Anatolievich
Prof., PhD, Saratov Sobinov State Conservatoire, Russia

Abstract:The article is devoted to the analysis of collaboration of two outstanding modern musicians Philip Glass and David Bowie who have always been at the cutting edge of musical art. Philipp Glass worked in experimental field of academic music, David Bowie is known as one of the most eminent rock culture leaders – a composer, a poet, a singer, a "man-carnival" changing masks of theatrical characters, also as an actor, a stage director and a painter. Ph. Glass' Symphony № 1 (Low-symphony) and D. Bowie's same name album on which the symphony is based are analyzed as a result of their creative partnership.

Keywords: David Bowie, Philip Glass, Low Symphony, rock, Warszawa.

David Bowie's creations became the base of Ph. Glass' **Symphonies № 1 and № 4**. Strictly speaking the collaborators of the symphony are David Bowie and **Brian Eno** who is also his partner in creating of original albums *Low* and *Heroes*. Their collaboration lasted many years and was interrupted only by D. Bowie's death. Ph. Glass often took part in D. Bowie's performances as a keyboardist – multi-instrumentalist. In our opinion speaking about Ph. Glass' work it's rather difficult to distinguish the features of rock as a certain stylistic direction. It's as difficult as to define the composer's place in minimalism. His scores are often written down according to different traditions – they are too expanded, colourfully orchestrated, sometimes in the grand manner, and the thematic invention though minimalistic exists under the mixed principles which include both pattern modelling and the traditions of academic symphonic and chamber music. However, in some of his pieces the influence of rock works can be guessed, for example in the polyphony of rhythms and in the abruptness of dynamic "collapsing" in the main theme of the first movement of the Violin Concerto № 1 or in the intonations of the opera "Voyage".

The composer's symphonies can be faultlessly determined as being under the essential influence of rock. Almost all of them contain references to rock music. Symphonies № 1 and № 4 are written on the material of D. Bowie's albums and co-authored by D. Bowie and B. Eno. The Symphony № 2 was inspired by the *Beatles*' record *Sergeant Pepper Lonely Heart's Club Band*. In the Symphony № 3 rock runs through rhythmic and intonation texture. Rhythmic ostinato of the beginning of the first part (*Before the Creation*) of the Symphony № 5 – *REQUIEM, BARDO, NIRMANAKAYA*[1], tutti passage at the 20th minute of the Symphony № 9 are evident marks of interaction of rock culture and academic symphonic style[2]. In this article we will focus on symphonies № 1 and № 4 as the best samples of studied interinfluence.

The Symphony № 1 is called *Low-symphony* after the original D. Bowie's album (1976 - 1977)[3]. The three movements of the symphony are respectively *Subterraneans* – the final part of *Low*, *Some Are* – the composition which is not in the album *Low* butthat appears later in several

[1] Requiem, Death, Rebirth (one of three appearances of Buddha)
[2] We should mention that Ph. Glass learnt a lot from his teacher R. Shankar.
[3] The first part of "Berlin Trilogy": *Low* – the reference to depression from which the musician suffered at that time *Lodger*. D. Bowie often said that his creative work of this period was influenced by German culture especially expressionism (album cover "Heroes") and German kraut rock.

D. Bowie's albums in Ph. Glass' symphonic version and legendary *Warszawa* – one of the best results of B. Eno, D. Bowie and Ph. Glass collaboration.

Let's compare the original works and their symphonic versions. *Subterraneans.* The symphony begins with the composer's favourite "vibrant" on the background of seconds and thirds, a peculiar feature of Ph. Glass' compositions. Such "introduction into the music" with random overgrowing intonation steps in contrapuntal voice parts we hear both in "Kepler" and "La Belle et la Bête" and "In the Upper Room"[4] and in Piano Concerto № 2 after the "Indian" passage and in many other of his works. It should be mentioned that such constructions are closely related to rhythmic models *motorik (apachi-beat)* which are characteristic for kraut rock bands. *(Kraftwerk, NEU!, Faust)* In our opinion they are additional contact points of Ph. Glass' symphonic style and Bowie's music of this period.

The beginning of the movement presents urban landscape that is full of highly "depressive" musical colours. Expressionistic "sound colours" prevail in minimalistic brushworks spreading over the big space of texture keys. The patterns of drop-dead gorgeous melody expand in slow conjunct motion and suddenly overgrow into "opposite" key spaces revealing the factor of complementation in intonation registration thus loosing the idea of conflict dramaturgy from the very beginning of the development.

Like in many other minimalistic opuses the development here is slow and constant, its "unwillingness" of action goes back to oriental musical practices connected with specific timbres of the culture the composition exists in.

As the introductory material unfolds it turns into of one of the thematic contents and creates the field of not contrast, more outward timbre intonation that is building many new corpuscles inside the theme. It's this theme that together with introductory material leads to emergence of more efficient, rhythmically active thematic invention that "anticipates" changing of the motion in the second part building evident link with its content. Musical progression causes associations with changing dawn whose light though not very joyful fills the whole space with its beauty. The first "depressive" theme also is getting under the influence of changes. And it lays the base for the last emotional "breakthrough" of the first movement.

Timbre differences and timbre-texture tracings of heterophonic vertical structure break seeming identity of two variants. Almost pointillistic "additional work" of register sections differs by the choice of timbre "initiator" in creating similar impression. In the album *Low* the main timbre colours are sound patterns of synthesizer creating sounding of strings. "Live" strings have become the main timbre of the first movement of *Low* – symphony. They imitate post tactual sound activity by sonic lines and acoustic matching (without electronic "winding-vibration" of close steps).

One more difference that changes not only the timbre interpenetration of the content but its graphic substance is the appearance of D. Bowie's voice at the end of the composition in the album. This part is in compositional and psychological accordance with other material and sets a mark for sudden painful exit out of depressive-meditative state fundamentally changing the idea of the composition's final. Perhaps it's connected with that fact that for D. Bowie, the collaborator of *Low*-symphony, in 1992 the depression of 1976 – 1977 was only a recollection.

Some are. The musical score begins with a fragment that is remarkable by its graphical tracing and seems separated from the whole composition. It lights up deceptive scherzo activity of the main part with uncertain slightly creepy light. This fragment appears from time to time in the development of the main part absolutely reforming the original idea of the composer. This is a cascade of descending scale compositions on the base of synthetic modality (the Phrygian mode, Rimsky-Korsakov's scale) orchestrated by "crystal" timbre. This cascade forms the middle passage of the central part with its "fatality of cold sun light" (see the contents of the original). Here several different almost contrastive thematic structures are formed. While

[4] The first Afro-American generations called *upper room* the supposed Jesus Christ's place of living. Widely known the spiritual performed by Mahalia Jackson is *In The Upper Room*.

comparing the original with symphonic transcription of the piece despite emotional coincidence there appears devastating, unexpected contrast. The symphonic variant of *Some Are* doesn't belong to the "depressive" music. It presents active intermezzo, full of humor or even of intentional scherzo. Its orchestrating is rich, sometimes elaborate. The original vocal-instrumental opus, written during the creation of the album but not included in it, produces quite a different impression. Unlike symphonic variant it contains a voice. Like in *Subterraneans* it is split in several imitating complementary parts. It's slightly creepy, mystically unclear narration about "sailors in snow" for some of them "the cold sun" is awaiting and death is waiting for others. As death is inevitable we see not too happy image-symbol of the man in general. In the music we hear controversial connection of long-drawn-out-deadly timbre of the synthesizer with "doomed", in some way airborne vivacity of the intonation that creates the unique image, which reminds of "new wave" and punk characters appearing at that time.

And finally, *Warszawa*[5]. The composition was inspired by impressions of one of David Bowie's trips around Eastern Europe.

The third part of the symphony is twice longer than the original. Due to this the musical plot of the composition has undergone some changes. We suppose that when the symphony was written (1992) its authors didn't associate the word "Warsaw" with totalitarianism and it didn't cause the fear D. Bowie wrote about in connection with the original piece. We can see it in the changes of the plot and some intonation and harmonic key signatures and in the variety of modifications of composition techniques.

Here the material of the album presents a reflective and cognitive concept, without any nostalgic colours.

The original *Warszawa* begins with a la *Pink Floyd* "freezing" introduction fragment, its frightening timbre is giving rise to an introductory theme – the dialogue of two connected fourths which are interrupted by the third – resolution and "howling" descending minor third. The first makes a bone-chilling impression, prima seems to be main and dominating. Melodious and plangent Slavic intonations are heard. The natural tonal system appears from different sides of heterophonic vertical. The melody of this part is based on tuneful Slavic songs. The intonational plot is characterized by reliance on fifth step. Inflections of natural minor seem to be endless in their dialogue. It seems that depression is able to fill the whole world with its endless expansion.

The second part begins with hardly visible deviation of modus. Its second section bears some resemblance with Silesian folk song *Helokanie*[6]performed by the folk ensemble *Sljask* ("Silesian"). Diversity of Silesian folk tunes intonations and their specific phonetics are nontrivial enough.

In our opinion one of their peculiarities is the author's simulation of Silesian phonetics. Here is the "text" of the vocal section:

Mmmm-mm-mm-ommm
Sula vie dilejo
Mmmm-mm-mm-ommm
Sula vie milejo
Mmm-omm

Cheli venco deho
Cheli venco deho
Malio

Mmmm-mm-mm-ommm

[5] "Unconscious" material for the main theme was Gino Visconty's (co-producer of the trilogy) son's half-conscious playing the piano. He pressed A, B and C keys in a non-systematic way. This Dadaism instrumental babbling inspired creation of composition.
[6] Is translated as "emotionally active, strong call to go to the mountains"

Helibo seyoman
Cheli venco raero

Malio
Malio

These phonemes have no sense in any language. However D. Bowie belonged to the people convinced of possibility to pass information and even a message through "pure" phonetics. The imagery of the second part of *Warszawa* is complex: here is love of freedom, clarion call, depression and a kind of special narrative introversion. Thus all elements both musical and phonetic contribute to the creation of imaginative complex.

The shrill clarion call of Silesian choral piece is "suppressed" by rigid ominous urbanistic timbre producing an effect of groan-call. These colours fill the whole space. The part is a peculiar introduction of composer's mood and intentions.

The third same-name part of the symphony looks a bit different. It seems that the impressions that generated such complex image pass through reflective will of the authors' tandem of Ph. Glass and D. Bowie and turn into distant recollections. The music of this part doesn't produce depressive impression, it is perceived as an independent composition with reference to the original. In this variant of *Warszawa* there is no expressive beginning – a groaning, suppressive sound that brings about associations with some fantastic press destroying the man's last hope of rebirth. The second perhaps involuntary change of the whole music paradigm is caused by the absence of D. Bowie's voice which created its independent image. As a result, the symphony has lost its amazing Dadaism emotional scale which created additional unique colours in the original opus. And finally, the symphony receives a certain "objective" quantity which leads to the development of some enlightened solemn sounding that though not joyful, in some passages reminds of fanfare (the final part).

The creative dialogue of two outstanding representatives of modern musical culture led to the creation of a classic symphony based on the rock album material. The symphony *"Heroes"* is written as an independent composition in which the music of the same name album is reinterpreted by the author in a concordant dialogue with the original. This case is a bright illustration of collaboration of two musicians in the epoch of cultural globalization.

BIBLIOGRAPHY

1. CULTURE.PL#music How David Bowie created *Warszawa* /Author: Woicieh Olersiak/ Published 21.01.2016 URL: https://culture.pl/en/article/how-david-bowie-created-warszawa (31.08. 2018)
2. Rudenskaya A. The man who sold the world. The Scandalous Biography of David Bowie. M. FunkyInc., 2009. 256 p.
3. Buckey D. Strange Fascination – David Bowie: The Definitive Story. London, Virgin. 2000. 641 p.
4. Pegg N. The Complete David Bowie. Richmond, Reynolds @ Hearn. 2006. 612 p.
5. Bowie David. Wikipedia URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%BE%D1%83%D0%B8,_%D0%94%D1%8D%D0%B2%D0%B8%D0%B4(accessed date 31.08. 2018).

EU ENVIRONMENTAL POLICY OF AIR POLLUTION: ITS INFLUENCE ON ROMANIA, POLAND AND BULGARIA

Irina-Ana Drobot
Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering, Bucharest

Abstract: The purpose of this paper is to look at the consequences of the application of the EU air pollution policy on three former communist countries, Romania, Poland and Bulgaria. As former communist countries, they have a special situation, as the communist regime has promoted industrial development. The industries have had negative influences on the environment through emissions that have polluted the air. Compared to Romania, Poland and Bulgaria have a worse situation, as is seen from what is written about them in the media. The air pollution policy draws attention to the dangers of this type of pollution for human health.

Keywords: emissions, communism, nitrogen dioxide, ozone, health.

1. Introduction: the EU Air Pollution Policy

The EU Air Pollution Policy draws attention to one of the most significant aspects in the lifestyle of EU citizens, personal health, and the way it is affected by the very air we breathe:

> The human toll for poor air quality is worse than for road traffic accidents, making it the number one environmental cause of premature death in Europe, with over 400 000 premature deaths every year. It also impacts on quality of life by causing or exacerbating asthma and respiratory problems. Air pollution causes lost working days, and high healthcare costs, with vulnerable groups such as children, asthmatics and the elderly the worst affected. It damages ecosystems through excess nitrogen pollution (eutrophication) and acid rain.
>
> (http://ec.europa.eu/environment/air/index_en.htm)

The fact that the majority of the population of EU states lives in cities makes pollution and air quality a significant issue. The EU is the international organization with the most laws related to the environment: over 500 Directives, Regulations and Decisions. The environment directly affects the health of the citizens of the countries, through the issues caused by acid rain, thinning ozone layer, noise pollution, water pollution, and, apparently less visible, by air pollution. The EU environmental policy began with the Paris Summit meeting in 1972, with the Environmental Action Programme becoming adopted in 1973.

The EU Air Pollution Policy has appeared in the 1970s and it was concerned with the harm caused by fuel from the domains of transport and energy:

> Since the early 1970s, the EU has been working to improve air quality by controlling emissions of harmful substances into the atmosphere, improving fuel quality, and by integrating environmental protection requirements into the transport and energy sectors.
>
> (http://ec.europa.eu/environment/air/index_en.htm)

The policy then dealt with air pollutants, and, as the problems with air quality did not stop, in 2013, another policy was adopted by the European Commission: the Clean Air Policy

Package. The package included objectives set for 2020 and 2030 by the Clean Air Programme. The Communication *A Europe that protects: Clean air for all* was adopted by the Commission in 2018.

The air pollution policy includes several policies, in fact, in the following areas:

- Clean Air Programme, which contains a thematic strategy on air pollution, an ambient air quality directive, a national emission ceilings directive, sector-specific pollution control measures, and a medium combustion plants directive.
- Air quality, which includes the fitness check:

  The European Commission has initiated a fitness check of the two EU Ambient Air Quality (AAQ) Directives (Directives 2008/50/EC and 2004/107/EC).
  These Directives set air quality standards and requirements to ensure that Member States monitor and/or assess air quality in their territory, in a harmonised and comparable manner. (http://ec.europa.eu/environment/air/quality/aqd_fitness_check_en.htm)

According to Air quality in Europe — 2017 report, the Clean Air Policy has set objectives to lower the level of emissions at national level for member countries:

> The Clean Air Policy Package for Europe, published by the European Commission in late 2013, aims to ensure full compliance with existing legislation by 2020 at the latest, and to further improve Europe's air quality, so that by 2030 the number of premature deaths is reduced by half compared with 2005 (European Commission, 2013). In this context, the EU has recently agreed on a revised National Emissions Ceilings (NEC) Directive (EU, 2016). It sets 2020 and 2030 emission reduction commitments for SO2, NOx, non-methane volatile organic compounds (NMVOCs), NH3 and PM2.5. The more ambitious reduction commitments agreed for 2030 are designed, in line with the Clean Air Policy Package, to reduce the health impacts of air pollution by around half compared with 2005. Further, the Directive requires that Member States draw up National Air Pollution Control Programmes that should contribute to the successful implementation of air quality plans established under the EU's Air Quality Directive.

- Reduction of national emissions, whose main directive raises awareness on pollutants and their effects on human health:

  The main legislative instrument to achieve the 2030 objectives of the Clean Air Programme is Directive 2016/2284/EU on the reduction of national emissions of certain atmospheric pollutants which entered into force on 31 December 2016. This Directive sets national reduction commitments for the five pollutants (sulphur dioxide, nitrogen oxides, volatile organic compounds, ammonia and fine particulate matter) responsible for acidification, eutrophication and ground-level ozone pollution which leads to significant negative impacts on human health and the environment. (http://ec.europa.eu/environment/air/reduction/index.htm)

- The EU and international air pollution policy, which states that the member states should work together to control air pollution:

  In the international context, the EU Member States engaged together with Central and Eastern European countries, the United States and Canada to control international air pollution under the Gothenburg Protocol to the Convention on

> Long-Range Transboundary Air Pollution. (http://ec.europa.eu/environment/air/policy/index.htm)

- Air pollution from the main sources: from road vehicles, from non-road mobile machinery, from maritime transport, air emissions from agriculture, from energy and industrial sources, and industrial emissions.

Within the Clean Air Programme, the EU countries are urged to collaborate in order to solve the air pollution problems at the following levels: economy-related, decision-making, policy areas and citizens' collaboration.

> On 16 and 17 November 2017 the European Commission convened a first EU Clean Air Forum in Paris.
> This first Clean Air Forum did not only see the launch of the European Clean Air Index, it also concluded with a clear message: solutions to improve air quality are within reach. But to tackle air pollution successfully, we need to work together across economic sectors (transport, energy, agriculture, and industry), across decision-making levels (European, national, regional, and city level), across policy areas (environment, climate and energy, mobility, agriculture, and fiscal policy) and together with citizens. Cleaner air will not only improve the health of citizens, it also makes good economic sense. (http://ec.europa.eu/environment/air/clean_air/forum.htm)

The EU member countries that have a communist history are most in need of an air pollution policy, as they had been affected negatively by the industrialization promoted by the regime (Rekacewicz 2000). This paper will analyse the way air pollution policies of the EU have influenced three former communist countries: Romania, Poland and Bulgaria, in order to follow the evolution of specific cases. During the communist regime, there was no environmental policy (Grabow 2014). The research question of this paper is how have these countries adapted to the environmental policy of air pollution, following a regime that did not favour one? Has there been a major change? What are the causes for this state of affairs?

The EU controls the effects of these policies, and whether the member states respect them: "The EU Member States have to submit annually their air quality data to Airbase, the European Air Quality Information System." (Tucaliuc and Verestiuc 2015: 347)

2. Air Pollution Policies Implementation Reviews for Romania, Poland and Bulgaria

The Air Pollution in Romania: Real-time Air Quality Index Visual Map lists the large majority of cities on the level of good pollution level, with air quality considered satisfactory (http://aqicn.org/map/romania/). For Poland, the real-time Air Quality Index Visual Map lists the majority of cities as moderate, unhealthy for sensitive groups and good. For Bulgaria, the real-time Air Quality Index Visual Map does not include information on too many cities, and there are a few listed as moderate and good.

2.1. Romania

Regarding the implementation of the air policies in Romania, we have information regarding the "Directive 2008/50/EC on ambient air quality and cleaner air for Europe and the Directive 2004/107/EC of the European Parliament and of the Council relating to arsenic, cadmium, mercury, nickel and polycyclic aromatic hydrocarbons in ambient air […] transposed into the national legislation by the Law no. 104/15.06.2011 regarding air quality." (Tucaliuc and

Verestiuc 2015: 348) EU factsheets document the decrease of air pollution in Romania, with respect to emissions, yet problems in areas regarding ozone and nitrogen dioxide persist, according to *the EU Environmental Implementation Reviews: Highlights* document:

> In Romania, the emission of several air pollutants has decreased significantly. The emissions from these pollutants are within the currently applicable national emission ceilings. These trends must continue if Romania is to achieve compliance with air quality standards, too. At the same time, air quality in Romania continues to cause concern. For 2013, the European Environment Agency estimated that a number of premature deaths were attributable to concentrations of fine particulate matter, ozone and nitrogen dioxide. This is also due to exceedances above the EU's air quality standards. Romania needs to step up its efforts to meet EU air quality standards.
>
> (ec.europa.eu/environment/eir/pdf/factsheet_ro_en.pdf)

There is systematic monitoring by air stations across the country which reveals that the level of atmospheric pollution remains high in many areas in Romania:

- Most exceedances were recorded for PM, SO2, NOx and selected heavy metals
- Stationary internal combustion engines are some of the leading sources of air pollutants in Romania
- WHO estimates that outdoor air pollution causes 9600 premature deaths annually (https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/17088/Romania.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

The areas with problems for air quality which are monitored in Romania are the following: the pollution from industries, transport, and outdoor open burning. Private car ownership is being discouraged due to high cost of fuel, and cars with high emission of pollutants are prohibited. Policies for air pollution prevention include:

> The Clean Air For Europe (CAFÉ) Directive is the principal legal instrument at European Union level relating to air pollutants, and thus seeks to protect the environment and human health. […]
>
> Industrial emissions within the European Union are regulated under the Industrial Emissions Directive (IED), which was issued on 21 December 2007. […]
>
> EU regulations introduce different emission limits for *compression ignition* (diesel) and *positive ignition* (gasoline, NG, LPG, ethanol,...) vehicles. […] (https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/17088/Romania.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

2.2. Poland

Causes for the air pollution issues in Poland are listed in an article from Financial Times: "a toxic mix of outdated heating systems, heavy traffic and the economy's dependence on coal". As to why the actions against air pollution were ineffective, the following reasons are given:

> the air quality plans are too vague, quality requirements for solid fuels are still missing and the standards for stoves only apply to new devices." (https://www.ft.com/content/b1d8794a-17d8-11e8-9e9c-25c814761640)

Another problem has to do with the use of coal for heating people's houses in Southern Poland,

causing "high levels of particulate matter PM2.5 and PM10, two key pollutants" (http://www.euronews.com/2017/11/30/poland-among-europe-s-worst-for-smog).

The fact that air pollution persisted as a problem in Poland was explained by the division among political parties and thus lack of coherent action and, also, the economic issues which were in need of great attention have taken away from the significance that should have been given to the environmental policy (Millard 2007: 145).

The EU Environmental Implementation Reviews: Highlights document for Poland summarizes its situation regarding air pollution after adopting EU policies as follows:

> Air quality in Poland's urban areas is a major concern. In 2014, EU air quality standards for particulate matter (PM10) were breached in 42 zones and for benzo[a]pyrene in all zones. Often, these standards were exceeded by a very large margin. Furthermore, 24 air-quality zones have indicated excessive levels of fine particulate matter (PM2.5), for which the limit value only became binding in 2015. Nitrogen dioxide (NO2) limits are also exceeded (in four agglomerations). The target values and long-term objectives regarding ozone concentrations were not met in several air-quality zones in 2014, including three zones in which the related target values were also exceeded. In addition, target values for annual mean concentrations of arsenic were exceeded in two air quality zones.
> The European Commission is launching infringement procedures covering all the Member States concerned, including Poland, to follow up on persistent breaches of air quality requirements (for PM10 and NO2), which have severe negative effects on health and the environment. The aim is to put in place adequate measures to bring all zones into compliance.
> In particular, it is striking that, given such a grave air pollution problem, Poland has no standards for solid fuels sold on the market or emission standards for new boilers. The prevalence of sub-standard boilers combined with the availability of poor quality coal are major factors impacting air quality in most zones in Poland. Without appropriate, tailored measures to reduce the pollution coming from major contributing sectors, it is very unlikely that the continuous and severe breaches of EU air quality standards will stop. (ec.europa.eu/environment/eir/pdf/factsheet_pl_en.pdf)

Poland has achieves a reduction of the levels of emissions of acidifying pollution:

> Poland has reduced its contribution to regional transfrontier pollution in recent years, achieving large reductions in its emissions of acidifying air pollutants in line with the protocols to the UN-ECE Convention on Long-range Transboundary Air Pollution (i.e. Oslo, Sofia, Gothenburg, Aarhus). (www.oecd.org/environment/country-reviews/2958428.pdf

2.3. Bulgaria

The Health and Environment Alliance (https://env-health.org/.../heal_briefing_air_bulgaria_eng.pdf) draws attention to one of the causes of air pollution in Bulgaria, and in Europe: coal power plants and their dangerous emissions. After the communist period, the state was not strong administratively and the issues of unemployment could not help solve the air pollution issues, such as the nuclear power plants which were only closed in 2004 although they had been found unsafe since 1990. The higher number of cars growing in the 1990s and 2000s led to the use of leaded fuel polluting the air of the cities. Bulgaria is in a similar situation to Poland, and they both appealed to the European Commission since the EU rules for protecting the air quality affected the functioning of coal-fired plants,

which could threaten the countries' economy: "Bulgaria, where coal-fired power plants produce about 40 percent of its electricity, has said the new rules pose risks to its energy security and economic competitiveness." (https://www.reuters.com/article/us-bulgaria-coal/bulgaria-joins-poland-in-appeal-against-eu-pollution-crackdown-idUSKBN1EZ20I)

The EU Environmental Implementation Reviews: Highlights document for Bulgaria summarizes its situation to the reaction to EU air pollution policies as follows:

> Measurements show that Bulgarian citizens all over the country breathe air that is considered harmful to health, with significant economic impacts for labour productivity and the health-care system. Although, in general, concentrations of PM2.5 and PM10 have declined over the years, they remain much higher than the limits set by the EU and the World Health Organization to protect the population's health. Bulgaria has the highest concentrations of urban PM2.5 of all EU-28 Member States, as well as the highest PM10 concentrations. This makes Bulgaria the country with the highest share of external costs associated with air pollution in the EU, resulting in the loss of more than 2 million working days and more than 11 thousand premature deaths per year.**(**ec.europa.eu/environment/eir/pdf/factsheet_bg_en.pdf)

The main consequences of the policies' influence was the lowering of PM 2.5 and PM10 concentrations.

3. Conclusions

The process of adopting the EU air pollution prevention policies is hindered in Poland and Bulgaria by the economic reasons, as jobs and functioning of plants are necessary in order to ensure a level of employment and of the functioning of electricity. These are conflicting factors with respect to the adoption of EU air pollution strategies. All three countries are in the process of adaptation to the air pollution policies. According to Reviews of Implementation Policies led by the EU, Romania, compared to Poland and Bulgaria, has a better air quality when it comes to emissions, yet ozone and nitrogene dioxide are still a cause for concern due to their high levels. Nitrogen dioxide is also high in Poland, as well as ozone. Bulgaria and Poland have concentrations of PM 2.5 and PM10 higher than EU standards, although the levels have declined over the years n the case of Bulgaria. The warnings regarding health issues related to air pollution policies are still valid for all three countries. For Romania, we notice the effects of the reduction of national emissions policy and air quality policy, as the EU Review claims that emissions have lowered and that the air quality has improved. For Bulgaria and Poland, these policies have not had such a strong impact so as to significantly lower pollution. The Review by the EU refers to urban air quality, since the majority of the EU citizens live in cities. One of the policies that shows consequences in the three countries is the clean air policy, which tries to lower the emissions at national level, and which has had the best results in Romania, compared to Poland and Bulgaria, where the process is slower. Policies promoting cleaner transport are being developed in Bulgaria by the Ministry of Transport, and programmmes attempting to reduce ozone-depleting substances, and measures to reduce the level of lead-containing gasoline. Poland is a country for which there is the highest level of complaints related to air pollution, due to "exceedances of PM 10 limit values", according to EU Environmental Implementation Review.

BIBLIOGRAPHY

Bulgaria joins Poland in appeal against EU pollution crackdown, https://www.reuters.com/article/us-bulgaria-coal/bulgaria-joins-poland-in-appeal-against-eu-pollution-crackdown-idUSKBN1EZ20I

Bulgaria, The EU Environmental Implementation Reviews: Highlights, ec.europa.eu/environment/eir/pdf/factsheet_bg_en.pdf

Environment Policy. Clean Air, http://ec.europa.eu/environment/air/index_en.htm

Grabow, Colin. 2014. If You Think Communism Is Bad For People, Check Out What It Did To The Environemnt, http://thefederalist.com/2014/01/13/if-you-think-communism-is-bad-for-people-check-out-what-it-did-to-the-environment/

Millard, Frances (2007) Environmental policy in Poland, Environmental Politics, 7:1, 145-161, DOI: 10.1080/09644019808414377

Poland, The EU Environmental Implementation Reviews: Highlights, ec.europa.eu/environment/eir/pdf/factsheet_pl_en.pdf

Rekacewicz, P. 2000. *Environmental Disaster in Eastern Europe*, https://mondediplo.com/2000/07/19envidisaster

Romania, The EU Environmental Implementation Reviews: Highlights, ec.europa.eu/environment/eir/pdf/factsheet_ro_en.pdf

Tucaliuc, O.M. and Verestiuc, P.C. 2015. Local Level Implementation of the EU Air Quality Policy, EURINT Proceedings, Center for European Studies, Alexandru Ioan Cuza University of Iasi.

THE EPITAPHS FROM THE MERRY CEMETERY IN SĂPÂNŢA: A NAIVE LYRICAL-NARRATIVE KALEIDOSCOPE OF THE LIFE AND TRADITIONS SPECIFIC TO A MARAMUREŞ VILLAGE

Cristina Radu-Golea
Senior Lecturer, PhD, University of Craiova

Abstract: In The Merry Cemetery/Cimitirul Vesel in Săpânţa, there is a very old tradition regarding the epitaphs. The verses written on the tombstones seem to be inspired from the service dedicated to God's Calvary and Crucifixion on Good Friday/Prohod. Beginning with the pre-Christian times, in ancient Greece it was customary for the deceased to address the living through texts written on the funerary stelae, by using the first person perspective (the literary genre is that of prosopopea). This custom was preserved in the Christian practices of the first centuries. The custom was revived after 2,000 years by the Romanian peasants in Săpânţa, a village in Maramureş County. The epitaphs are brief narrations of the whole life of the deceased, focusing on his/her flaws.

Keywords: cemetery, epitaph, humor, life, death

The so-called *Merry Cemetery* in Săpânţa is undoubtedly renowned all over the world. It has consequently aroused different viewpoints, including reluctance-induced rejection: it has been claimed that it is a questionable invention, a simple strange local attraction, a kitschy idea, totally opposed to Christian piety. Nothing could be further from the truth.

The name *The Merry Cemetery/Cimitirul Vesel* (in Săpânţa, Maramureş County)[1] is inappropriate. The apparent humor, obvious at first sight in the epitaphs on the tombstones[2], is not an expression of joy, but rather of a particular interest in understanding a certain "art", which is concise in form and whose originality evinces itself by naïve, genuine poetry that describes briefly and sometimes atypically the life of the deceased and his/her posthumous wishes. It also includes the invocation of God's protection, the request not to be forgotten and the necessity for the descendants of the deceased to take care of the tomb and to adorn it with flowers.

All these are part of the cult for the dead, for our ancestors' memory which is to be preserved not only as a token of our gratitude towards them, but also because leaving their tombs in ruins would mean despising the past altogether. After death, the descendants would end up being buried in the same cemetery and to make sure they themselves will not be forgotten, they must respect the cult of the dead, including prayers and alms, thus invoking God to protect the souls of the deceased "gone to eternity".

The crosses on the tombs have three components: the cross proper, with four arms and a painted roof (the wings of the soul) – on some crosses there is also a solar motif; a frame with the face of the deceased painted on it (he/she can be alone or accompanied); a text with sequences from the life of the deceased, starting with: *Aici eu mă odihnesc/ ...mă numesc... /Here I rest/ ... my name is...*, and continues with the type of work done, his/her accomplishments, his/her testamentary wishes, then mentions the time and cause of death, followed by the

[1] The carved and painted tombstones (shaped in the form of crosses) contain brief biographies of the deceased. The texts take the form of satirical folk poetry which probably resulted in the name of the cemetery: *The Merry Cemetery/Cimitirul Vesel*. This unique Romanian cemetery has become an outdoor traditional art museum, displaying quotations referring to the life and preoccupations of the village inhabitants.

[2] The tombstones have a distinct significance and exert a unique fascination since they are made of wood, painted in vivid colors and have original epitaphs.

invocation of God to protect and help those left behind: *Dumnezeu vă deie bine/ May God give you only good things*, closing by: *Şi să nu uitaţi de mine..., Eu viaţa o lăsai la ... ani/ And don't you forget me ..., I ended my life at the age of ...* There are also mentioned the preoccupations/occupations of the deceased: shepard, peasant, farmer, cattle raiser, forest worker, miner, village council clerk, butcher, etc. For women the typical occupations are housewives, wool spinners, blanket weavers, domestic animals caretakers. There follow the accomplishments, satisfaction, sorrows, sufferings, the concern for the members of the family left behind, then advice and wishes for children, grandchildren, great-grandchildren as in a sort of last will; the cause of death and appeal to God are also part of the epitaph.

The making of painted crosses (the background color is blue)[3] with the image of the deceased and epitaphs in verse is due to a carver, Stan Ioan Pătraş, who, in 1935, made his first cross with ornaments, the image of the deceased and an epitaph, for a late relative of his, a fact which caused the other villagers to want similar epitaphs on their tombstones.

To meet the demand, Stan Ioan Pătraş went to school; he dictated the lines to a fellow of his, who typewrote them and then the author carved them on a special place on the cross. Later, Stan Ioan Pătraş wanted to have some followers who to continue his work, therefore he took an apprentice, Dumitru Pop Tincu, whom he sent to a vocational school in Timişoara, after which they worked together.

The story of the cemetery started when a poor woman asked Stan Ioan Pătraş to make a tombstone for her husband, who had just passed away. The carpenter took a long, thick plank, carved it in the form of a cross and to soothe the grieving widow carved the face of the deceased on it and added a short story about him. The text was written in the first person as if the deceased were telling his own life story.

The tomb crosses in Săpânţa are a proof of Stan Ioan Pătraş's talent as a painter, sculptor and poet.What inspired him was the specificity of the wake ceremony where the participants recall the life of the deceased, make jokes about him, eat and drink. Thus, the folk artist made hundreds of tomb crosses on which he carved various comic messages, which impress by both their message and design.

In reference to the content of the epitaphs, one notices the form of naïve poetry, displaying grammar errors specific to popular style, such as preposition and pronominal direct object deletion and word order involving the dislocation of the attributive clause: *Crucea mea când s-a lucrat/ Care eu mi-am comandat.../ My tombstone when it was made/ Which I ordered...* The life and preoccupations of the villagers are also described and so is the regret of leaving the family (just before one's death). It is also important to mention the funny effect of some texts (which caused the cemetery to be called *The Merry Cemetery/Cimitirul Vesel*), even if there is nothing joyful in such a place. The moral message is triggered by the description of the consequences of some types of excess, such as alcohol consumption. The philosophical content of some epitaphs highlights the general lifeview specific to Romanians: the regret for the harsh destiny ending in death is counterbalanced by the Christian faith that the human being continues to live a spiritual life (protected or condemned by the Divinity according to the good or bad deeds of the deceased on Earth).

The role of the drawings on the crosses is extremely important. By looking at them one can find out the occupation of the deceased (farmer, tractorist, wool spinner, household caretaker, children raiser, etc.). Of course, there are also cases of lazy-bones, who are satirized in the epitaphs written on the crosses by the people in Maramureş, hard-working by definition. The

[3] In *The Merry Cemetery/Cimitirul Vesel* in Săpânţa the color of the crosses is not one which to induce the idea of death. The intense blue (as in the case of *Voroneţ blue*, one can recognize the nuance *Săpânţablue*)"stays awake" on the tombstones of those buried in the cemetery. On each oak cross, against a blue painted background there are drawn in vivid colors (bright red, sunny yellow obtained from natural pigments) scenes from the life of the deceased, depicting important moments of his/her existence.

verses are generally written in the first person, i.e. the deceased narrates events of his/her own life: *Printre brazi plec pe cărare/ Duc la preot de mâncare,/ M-am grăbit s-ajung la prânz/ Să mănânce cei flămânzi./Among the fire trees I'm following the path/ Taking food to the priest/ I've hurried to get by noon/ For the hungry to eat.*

The style of the epitaphs on the tomb crosses ranges from informal to amusing conveying profound and universal meanings, the deceased "talking" directly to the lookers-on (and ultimately to the villagers and tourists): *Io am fost Stan Ioan Pătraş/ Să mă ascultaţi oameni buni/ Ce voi spune nu-s minciuni./ Câte zile am trăit/ Rău la nime n-am dorit./ Dar bine cât-am putut/ Orişicine mi-a cerut./ Vai săraca lumea mea,/ Că greu am trăit în ea/ I was Stan Ioan Pătraş/ Listen to me, good people/ What I'll tell you is no lie./ For as long as I lived/ Ill to nobody I wished/ But well as much as I could/ To anyone in want of it./ Poor world,/ What a hard time you gave me.*

The "confessions" include details about the family, wok place, death (how one got sick, was sent to hospital, how long they lay in bed, how they were run over by the tractor/car, the place where they died (in the field, in bed, etc.), then getting to more delicate aspects: thus, from the cross epitaph one can find out which villager cheated on his wife or beated her. The epitaph poems don't spare the adulterine or lazy wives either. Anyway, death is something natural, in the order of things, man accepting with serenity this cycle of life and death. Death does not terrify anybody, it represents the resting period of those who have been working their whole life and whose bodies are tired. The afterlife, after the soul has left the body, is part of the belief in immortality and, as such, God's protection is invoked so that the deceased may be forgiven for his/her sins and judged according to his/her deeds during his/her earthly life. Romanians have a specific philosophy deeply rooted in tradition. Most people believe that those guilty of bad deeds will be punished by God Himself, and there is also the belief that He will give the deserved punishment: *God has punished him/her* or *God will punish him/her*. Some mortals are to meet at The Last Judgement, that is why they separate from those arround them by saying *Good-bye*. Sarcastic, straightforward lines "store" images of maximal concentration and dramatism.

Not accidentally, *The Merry Cemetery/Cimitirul Vesel* reflects the Dacian belief, assumed with detachement by Romanian peasants, that death must be met with serenity, not with discontent or obstination. Dacians used to die with a smile on their faces, in full acceptance; precisely because death is little amusing or serene, their way of "passing away" was a joyful one. According to Christian belief, the idea of death becomes less frightening, and life acquires meaning, consistency and value, due to the "fight" for immortality/eternal life. For a Christian, death is not the terrifying tomb where everything ends, but the necessary passage towards a new existence. This position in relation to death allows the Christian not to be afraid but to find the strength and valiance to defy it. That is why the early Christians did not mourn the dead, but consider them blessed: *Blessed are the dead who die in the Lord from now on* (Apocalipsa 14,13). A true believer ends his/her earthly life convinced that *there is, God, no death for Your believers when we exit our bodies and come to You, but transcendence from the sad things of life to happy ones, rest and joy* (the funeral service). It clearly results from this that the name *merry cemetery* is much more profound than it seems at first sight.

Death is "a law" that has to be accepted, without exception, includes everybody (it affects equally the righteous and the sinner). Nevertheless, death is not something natural to people, but an accident of his existence; it is not viewed in the same way by all, though, generally speaking, the idea of death scares and grieves us because death is the opposite of life. The Saints Parents of the Orthodox Church state that death is just "the passage door" towards a new life; it is the gate of the soul towards immortality, while the body decomposes into the natural elements:*Then shall the dust return to the earth as it was: and the spirit shall return unto God who gave it* (Ecclesiastes 12,7). In other words, the continuity of earthly life by the afterlife is interrupted by biological death, understood as a separation of the body from the soul, till the Resurrection.

Nowadays, for Christians, the tomb represents the hole digged into the earth, the place where the body of the deceased "rests". He/she had gone through a whole series of joys and sufferings and now returns into the dust he/she was made of: "dust to dust, ashes to ashes"; meantime, according to Christian beliefs, the soul goes to Paradise near God or to Hell near the devil, depending on the deeds performed thoughout the earthly life.

The Merry Cemetery is a sort of an "archive" that preserves the villagers' life stories carved in wood. Stan Ioan Pătraş adorned wood with the colors of life and changed a sad place into a merry one, gathering memories which can put any traveller/visitor/tourist into a good mood; therefore, he turned an ordinary Maramureș cemetery into a myth.

From the moment when the community in took over the idea of painting the tomb crosses till the phenomenon was noticed nationally and then all over the world, little time passed, and the cemetery became a priceless folk art monument. The epitaphs on the blue crosses reflect an irreverent attitude in relation to death, opposed to Christian piety, a reminiscence of pagan beliefs persistent in Romanian folk culture. We are in the middle of the world of old wake games and songs, funny and violent, such as *Bâza* or *Calul*, practised similarly in the bee evenings, but now taking place at the place of the deceased, with the participants wearing masks. Interpreted in this context, the texts on the tomb crosses acquire a new significance linked to a lost world.

In conclusion, the epitaphs are a synthesis of everyday life with its happy or sad moments, with its fulfilments or failures, including the resignation for leaving the family and the close ones, but also the belief in spiritual continuity after death. This form of the cult of the dead people buried in the cemetery in Săpânța has made it renowned and visited by so many tourists. Consequently, the ethnographic image results from an exciting puzzle which combines the simple description of daily realities, the humor with reference to the facts evoked and well-tempered nostalgia.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Richard J., *Aspects of Verbal Humor in English*, Gunter Verlag Tubingen, 1997.
Frumușani, Daniela, „Context şi conversaţie în producerea/receptarea glumei", in SCL, XXXVII, 6/1986, p. 509-516.
Mihalcea, Roxana, *Crucile de la Săpânţa. O colecţie de epitafuri din veselul cimitir maramureşean*, Bucureşti, Editura All, 2017.
Ulian, Petru, *Săpânţa − Cimitirul Vesel unde morţii povestesc*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2005.

Sources

*** *Noul Testament, Apocalipsa lui Ioan* (Cristian Bădiliţă − traducere inedită şi comentariu), Bucureşti, Editura Vremea, 2015.
Ecclesiastul, http://www.bibliaortodoxa.ro/carte.php?id=18&cap=12/18.06.2018
Slujba de înmormântare, http://molitfelnic.ro/randuiala-inmormantarii-mirenilor/18.06.2018
https://www.libertateapentrufemei.ro/articol/10-lucruri-despre-cimitirul-vesel-de-la-sapanta-112859/18.06.208
https://www.travelguideromania.com/ro/cimitirul-vesel-din-satul-sapanta-maramures/18.06.2018
https://blog.hotelguru.ro/cele-mai-amuzante-mesaje-din-cimitirul-vesel-de-la-sapanta/17.07.2018
http://stiri.tvr.ro/sapanta-unicul-cimitirul-din-lume-unde-moartea-este-luata-peste-picior_60958.html#view/17.07.2018
http://www.taifasuri.ro/taifasuri/mozaic/2149-sapanta-rade-in-fata-mortii.html/17.07.2018

OLD-BELIEVERS IN RUSSIA: CULTURAL INTERACTION WITH SOUTH-WESTERN EUROPE

Polozova Irina
Prof., PhD, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia

Abstract: The paper is centred around the culture of old believers from Saratov region in light of their cultural connections and interactions with their brothers in faith from South-Western regions of Europe. Our research reveals the contacts between Saratov's old believers of the second half of the 18th and the 19th century and major old-believers' centres on the territory of modern Belarus, Moldova and Romania. The article is especially concentrated upon the processes of migration, cultural adaptation and interactions which were reflected in various aspects of old-believers' tradition such as monastery way of life, manuscript writing and singing practice. These cultural contacts greatly contributed to the establishment of traditions in Russian old-believers' centres situated on the territory of Saratov region, and namely Irgiz and Cheremshany old-believers' monasteries.

Keywords: Saratov region, old believers, Irghiz and Cheremshany monasteries, South-Western Europe, Vetka

Along the centuries-old history of its existence the old-believers' movement has embraced vast territories both in Russia and abroad. At present old-believers inhabit all the continents of the planet, whereas their communities exist in different regions of Russia, as well as in European (especially South-Western) countries, America, Australia etc. Sharing the same faith, old believers of different groupings and communities were bound to enter in socio-cultural relations and interact in the course of their existence. This paper looks more closely at the cultural contacts and interactions of the old believers from Saratov region with those from other territories in the second half of the 18th and the 19th century. These contacts were numerous – the fact that accounts for our attention to the contacts between Saratov's old believers and those living on the territory of modern Belarus, Moldova, Romania and Ukraine, since the religious and cultural ties between the old believers of these countries were especially strong.

An important stage in the development of the old-believers' tradition in Saratov region was the 1760s, when, with a view to occupying poorly populated territories of Transvolga, Catherine II issues a manifesto in which she promises the old believers who had previously migrated to allow them to freely perform liturgy in case they return. This lead to the foundation of several old-believers' sketes along the river Bolshoy Irghiz (Volsk district of Saratov region) situated near old-believers' villages.

The major part of the old believers who came back to Russia arrived from Vetka – an island on the river Sozh, as well as a settlement found by old believers in 1685 near the city of Gomel (Belarus), named after the island. In what followed, the name Vetka was used for this whole vast region populated by old believers (Вуфгарт, Ушаков, 1996: 62). In the 18th century this territory was under the jurisdiction of Poland.

Old believers coming from Vetka laid the foundation for Irghiz monasteries that would later become world-famous. In 1762 they founded the following sketes: Avraamiev (from 1786 – Nizhne-Voskresensky monastery), Pakhomiev, Philaretov (in 1788 they were united and formed Nikolsky monastery), Isakiev (in 1774 and 1783; from 1783 it was called Verkhne-Uspensky, whereas in 1804 it became known as Preobrazhensky monastery), Margaritin (Matrona Matfeevna Ilyina – a nun, daughter of a merchant from Simbirsk region, according to Dubakin, Margarita from Vetka (Дубакин, 1882: 90) and Afanasin. The founders of three of the above-

named monasteries were old believers from Vetka: monk Avraamy who had lived in Vetka for several years "and, coming back to his native land together with 12 companions, occupied the so-called "Medvezhiy Gay" in 30 versts from Balakovo and Volga", monk Pakhomy and monk Isaaky (Соколов, 1888: 38, 40). According to N.S. Sokolov, the major part of the inhabitants came to these monasteries from Saratov and other regions of Russia, as well as from Moldova (*Ibid*.: 238). Moreover, a number of local villages were also populated by old believers coming from abroad. For example, according to a famous 19th-century local historian A.F. Leopoldov, the whole village of Krivoluchye "consisted of old-believers coming from Polish borders (i.e. from Vetka)" (ГАСО[1]. Fund 407. Op. 2. Yed. khr. 1774. L. 49 ob.). Other settlements founded by the old-believers returning to the Volga region from Vetka include the villages of Balakovo, Kamenka and Mechetnoye, which "was populated by up to 120 homesteads of the migrants from Vetka" (Дубакин, 1882: 84, 86).

In 1784 Irghiz monasteries issue a conciliar code, followed by a church discipline based on the example of Kerzh, Starodubye and Vetka settlements[2] in 1805. By a conciliar decree of 1783 and 1792 Irghiz monopolized the right to accept *fugitive* monks and, diminishing the influence of Starodubye, became the only centre that supplied other Russian old-believers' communities with priests (Соколов, 1888: 79, 180). At the same time, the contacts between the old believers from Volga region with Southern Poland were never interrupted. Thus, in the late 18th century the father superior of the monastery, Serghiy (Yurshev), left Irghiz for Starodubye, where he became father superior of the Uspensky monastery of Edinoverie (*Common Faith*) in Belarus (*Ibid*.: 129).

In the early 19th century Irghiz monasteries convert to common faith, whereas their inhabitants are sent away according to their official place of residence. The lists of inhabitants of Irghiz common faith monasteries of 1843 demonstrate that the geography of their origins is impressive. Among the inhabitants of Spaso-Preobrazhensky and Nizhne-Voskresensky monasteries there were not only those coming from Saratov region and its neighbours, but also a number of old believers "from the Moldavian lands" (ГАСО. Fund 135. Op. 1. D. 9991. L. 1-5 ob., L. 51 ob. - 62 ob.); Sredne-Nikolsky convent was made up of 9 nuns, all of them coming from Maksakovsky common faith monastery of Chernihiv eparchy (Ukraine) (ГАСО. Fund 135. Op. 1. D. 9991. L. 75 ob.–79). Archive documents preserve separate names of the old believers coming to Irghiz from Moldova: "Ioann (Ivan Semyonov), aged 50, from Moldavia, literate, old believer converted into common faith, living in the monastery since 1839"; "Anatoly (Alimpy Fedoseev), aged 39, literate, from Moldavia, old believer converted into common faith in 1839, lived in Voskresensky monastery from 1840, living in Spasopreobrazhensky monastery since 1843" (ГАСО. F. 135. Op. 1. D. 9991. L. 5, 61).

The majority of Irghiz monks started looking for new places to inhabit and organize old-believers' sketes. Thus, in the middle and the second half of the 19th century they found Cheremshany monasteries that soon assume the role Irghiz used to play. The founder of the biggest and the most influential "Verkhny" monastery was monk Serapion (Semyon Ignatyevich Abachin, originating from Saratov, 1823-1898) – an old-believers' activist and a zealous advocate of his faith. During his life he traveled a lot, visiting old-believers' sacred places, as well as countries such as Turkey, Romania, Austria etc. After this he settled in a homestead near Khvalynsk and the spring of Cheremshany, where he founded a monastery. In 1893 father Serapion was ordained archimandrite. By this time, monastery had been inhabited by up to 130 people (Полозова, 2016: 62–65). A great number of the inhabitants of Cheremshany monasteries were likely to have originated from "the Moldavian lands" – the fact pointed out in the second half of the 19th century by F.V. Livanov (Ливанов, 1870: 125, 131).

[1] State Archive of Saratov region.

[2] Kerzhenets – an old-believers' centre in the province of Nizhny Novgorod, Starodubye – such centre in the province of Chernihiv (today's territory of Bryansk region), settlement Rogozhskaya – a settlement of Moscow (Russian) old believers of the *popovtsy* grouping.

It is only natural that the migration of old-believers' population and the establishment of personal contacts with the representatives of the communities outside the borders of Russia contributed to building up cultural contacts and exerting influences. These cultural contacts were bound to be manifold: the exchange of manuscripts and printed books of pre-reform and old-believers' period, church utensils, communal rules (monastery regulations), singing traditions (migration of melodies) and, first and foremost, the spread of the polemic literature justifying the correctness of the religious doctrine of the old-believers' confession.

It is a well-known fact that in the course of their existence old believers were consistent in collecting old books; moreover, they did not always confine themselves to their confessional volumes. Collecting was characteristic of the monks of Irghiz monasteries who contributed to the acquisition of rare manuscripts and printed editions from the very first years of the existence of the monasteries. Thus, father superior of Verkhne-Preobrazhensky monastery, monk Siluan, "was a very educated man and a remarkable bibliophile. He collected… quite an impressive library of rare and valuable printed books and manuscripts and even catalogued them, judging by the numbering of the books made by his own hand. He knew Latinand had an organ" (Дубакин, 1882: 293–294). Collecting activity was continued in Cheremshany, where father Serapion also collected a big personal library.

It should be mentioned in this connection that the books brought to Volga region from other areas had various contents and origins: manuscripts, old print and new print, old- and new-believers' by origin; singing manuscripts were both neume (the most widespread ones used during liturgy) and five-line (rare copies in old-believers' monasteries). Among singing manuscripts there were not only Russian, but also volumes from Greece, Moldova and other countries. From the second half of the 18th century, when old-believers' typographies are established outside Russian borders, common faith monasteries from the Volga region get quite a few books from Warsaw, Vilnius, Grodno, Klintsy, Pochaev and Suprasl. Izghiz, generically connected to the centre of Vetka-Starodubye, could hardly lack the attention of these old-believers' publishing houses. Books were purchased by Irghiz inhabitants due to the mediation of the old believers from Starodubye.

At the same time, the formation of rich libraries in Irghiz and Cheremshany monasteries was favoured by the active practice of creating new manuscripts meant for liturgy – both singing and non-singing. Almost all monasteries had their scriptorium where the work of copying liturgical books was conducted over a period of many years. Most of these manuscripts remained in the monasteries, whereas the rest were distributed among old-believers' parishes around Russia. With the course of time Irghiz and Cheremshany monasteries develop their own traditions of design.

At present we can hardly speak about the elaboration of an original style of manuscript design in Irghiz and Cheremshany monasteries. Taking into account a certain degree of conservatism of the old-believers' culture, it is difficult to imagine that they could create their own school with a new style of design over a less extended period of time. Furthermore, by the time of the foundation of the local scriptoria there had already existed the traditions of designing singing manuscripts of the *popovtsy* and *bespopovtsy* groupings. As we see it, Saratov's monasteries do not see the creation of a new style, but a gradual adaptation of various traditions of design of old-believers' manuscripts. At the same time, it can hardly be called a mechanical reproduction and copying of a certain style by local masters. Scribes from Izghiz and Cheremshany summarized the rich experience of the elaboration of singing volumes, creatively reviewed the most common styles of decoration and the most widespread melodies, thus contributing to the development of manuscript practice.

Master scribes were far from adopting all features of one tradition of design – they used to borrow a certain way of decoration. For example, Irghiz type of design does not wholly adopt the characteristic features of Vetka's writing, even though its traditions were extremely powerful here. In singing books from Irghiz we do not encounter such typical element of Vetka's design as

painting a delicate tracery of white dots and dashes against a dark background (black, wine red and blue in particular). At the same time, the way of writing initials in Irghiz manuscripts develops the traditions from Vetka. Furthermore, in some Irghiz and Cheremshany manuscripts we observe a combination of different styles. Thus, the design of Irghiz singing manuscript number 163 from Saratov collection of MSU[3] is based on the use of grey and blue tints, as well as a dark yellow-green colour typical of the manuscripts originating from Vetka. The inventory card 163 in the MSU catalogue includes the following note: "close to the writing of elder Yevdokhim from Vetka". At the same time, having studied a rich collection of Irghiz manuscripts kept in the Research Library of Saratov State Chernyshevsky University, we can state the fact that manuscript 163 from the Saratov collection of MSU is very close to Irghiz tradition of design: the presence of elaborate initials occupying the whole page, the type of headpieces, the depiction of a rod with a bird on its top, floral ornament and, finally, colourful patterns allow us to attribute the manuscript to Irghiz. On the other hand, the combination of the features of two traditions of design makes it possible to confirm the idea of the continuity of Vetka's traditions in Irghiz manuscripts.

The Octoechos 165 from the Saratov collection of MSU is based on a contrasting combination of dark and light tones: purple, brown-orange, green, dark blue and light yellow, light green, carrot-red and light blue. Such revision of colour design of manuscripts that were not elaborated in line with monastery traditions also reflects the blending of Irghiz and Vetka types of decoration. Combining the elements of different styles of design was not typical exclusively of Irghiz and Cheremshany tradition of decoration. Thus, M.V. Bogomolova and N.A. Kobyak indicate an analogous combination of Guslitsk, Pomor and printed ornaments in the books from Vetka and Starodubye (Богомолова, Кобяк, 1982: 163-164). At the same time, the examples adduced above confirm the idea of the creativity of the scribes from Irghiz and Cheremshany in developing the art of elaboration of singing manuscripts in the old-believers' period.

Mastering Vetka's design traditions in Irghiz monasteries seems to be logical; however, the practice of borrowing elements of manuscript decoration from the old believers of the *popovtsy* grouping by the *bespopovtsy* grouping is less obvious. This phenomenon is observed in two manuscripts created by old believers of the *bespopovtsy* grouping in the village of Samodurovka. As a typical design technique, the scribes used the decoration of the initial with numerous dots of (usually) purple colour. This technique might have presented a continuation of Vetka's tradition where such dark dots were placed in headpieces inside the frame, whereas the scribes from Samodurovka used it to decorate the initial. Having analyzed the design traditions in Irghiz and Cheremshany, we can state the fact that in the course of time a lighter colour palette is established, with the tints becoming more transparent and pastoral.

The study of church singing traditions typical of Irghiz and Cheremshany monasteries also lead us to the idea of continuity. The most widespread singing styles and variants of melodies in Saratov monasteries were those common in South-Western Europe (first and foremost, Vetka). Thus, the most widespread and, probably, the favourite style of Irghiz singers was *demestvo*. It is the only style referred to in manuscripts and old-believers' statements as "the most beautiful *demestvo*", "angel-voiced", "fair" singing etc. An increased interest in the stylistics of *demestvo* shown by Irghiz choir brothers must have been connected with Vetka's singing traditions – the place that used to host the first inhabitants of Irghiz sketes. According to M.V. Bogomolova, *demestvo* actively develops in the villages in Vetka and Starodubye in the 18th century, with its repertoire significantly growing (Богомолова, 1982: 70). Irghiz monasteries keep revising and developing the traditions of the *demestvo* singing – the fact reflected in local singing monuments. The general *demestvo* repertoire list of the monastery manuscripts includes 188 texts in which the most common ones are liturgical canticles, as well as the Hymn to the Theotokos and the Exaltation. Analyzing singing books from Vetka and Starodubye of the 17th-20th centuries, M.V.

[3] The department of rare books and manuscripts of the Research Library of Moscow State Lomonosov Univeristy

Bogomolova finds 15 examples of *stolp demestvo* and mentions the trend to reduce it in the manuscripts of the 19th century (*Ibid*.: 69). In Irghiz monasteries *demestvo* singing was not only preserved in its best and representative examples – it also got a new impetus for the development. It can be stated that at the end of 18th and in the 19th century Irghiz, along with Vetka and Starodubye, was one of the largest singing centres where the traditions of *demestvo* singing were gradually and actively developed. Having disappeared from the singing practice of the dominant church, *demestvo* singing is reborn in the old-believers' culture, establishing a rich repertoire of *demestvo* compositions. Irghiz was the place where new *demestvo* singing monuments were created in large numbers; various melodies were fixed and reputable *demestvo* manuals were elaborated. This is what brings Irghiz to the fore as compared to other old-believers' singing centres of the 19th-century Russia, where the traditions of *demestvo* singing were not developed so actively. Accepting the heritage of Vetka's culture, Irghiz singers revised it in a creative way. We can assume that it is due to Irghiz traditions that old believers of all groupings name *demestvo* as one of the most common and favourite chants even at present. Therefore, at the end of the 18th and the first half of the 19th century Irghiz monasteries were an important centre of the development of *demestvo* singing. The creative process of the elaboration of *demestvo* singing books and new versions of *demestvo* canticles had, to a large extent, a practical role.

Interestingly enough, the parallels between Vetka and Irghiz can also be traced in another singing style *–put'* singing. Thus, in the collection of singing manuscripts from Vetka and Starodubye of the 19th and the 20th century one remarks the same number of texts recorded in the *put'* chant; the same phenomenon can be found in Irghiz manuscripts – 32 canticles (*Ibid*.: 71). The repertoire list of *Vetka's put'* largely coincides with the Irghiz one – the fact that, on the one hand, characterizes old-believers' traditionalism and, on the other hand, reveals the continuity of Vetka's singing principles in the case of Irghiz inhabitants. Singing practice of the monastery choir brothers reflects the common way of the development of old-believers' singing culture from the second half of the 18th until the beginning of the 20th century, inheriting, first and foremost, traditions of church singing of the old-believers' settlements from Vetka. Old-believers tried to record local performing traditions that had settled in the monasteries, as well as to adapt some of their famous post-reform *demestvo* melodies. At the same time, Irghiz editions may reflect a significant transformation of the protograph or the creation of an original intonation material, as well as renew it to a certain extent, adapting it to the local performing tradition.

Local variants of *demestvo* widely spread in old-believers' monasteries were later preserved in the common-faith period, in some cases acquiring a new sounding (for example, the Cherubic Hymn in *demestvo*). It follows from what has just been said that the old believers from Irghiz common-faith monasteries aspired to preserve and develop local singing traditions established in the second half of the 18th and the first half of the 19th century.

In conclusion, in this article we have examined the contacts of Saratov's old believers with their brothers in faith living on the territories of Eastern Poland, Moldova, Romania and Ukraine. We have also traced the influence of old-believers' traditions from South-Eastern Europe on the Volga region. The analyses of the archive documents, historical testimonies, the traditions of manuscript design and the melodies included in the old-believers' singing manuscripts reveals that Irghiz and Cheremshany monasteries consistently preserved and developed the traditions of Vetka and Starodubye – the greatest old-believers' centres that in the 18th and the 19th centuries were outside Russia's borders. Moreover, we have to mention in this connection that the residence of the archiereus of the *belokrinitsy* grouping – the one to which belonged Cheremshany monasteries – was situated in Belaya Krinitsa on the territory of Austria-Hungary, now the territory of Ukraine. Thus, the contacts between the old believers of the Volga region and those from the above mentioned countries were quite active and concerned a vast sphere of life and activities of old believers: social and economic ties (trade which presented the

occupation of the majority of the old-believers' population); creation of new polemical volumes and leading theological disputes *in absentia* – the ones that accounted for the confessional specificity of old believers; spreading of manuscripts and printed editions of liturgical books etc. These contacts were indirectly reflected in the sphere of the traditions of manuscript design (first and foremost, singing manuscripts), as well as the continuity of singing traditions.

The study of the traditions of various groupings of old believers demonstrates that, despite the preservation mechanism typical of the old-believers' culture in general, the old-believers' readiness for renewal and active communication with other communities and confessions varies in different old-believers' groupings. Thus, the *popovtsy* grouping is more open to the communication with the world and the authorities, their community being not so closed. In addition, one of the possible motives for the introduction of new chants is the factor of close historical ties between the old believers of the *popovtsy* grouping and the frontier territories, as well as other European countries. New melodies could enter more easily in the singing traditions of these groupings. At the same time, the followers of the *bespopovtsy* grouping intentionally limit themselves in contacts with the adherents of other faiths and are far more conservative in every respect.

BIBLIOGRAPHY

1. Богомолова, М.В. (1982): "История бытования древнерусских роспевов и певческих книг в Ветковско-Стародубских слободах XVII–XX вв." in*Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. Ч. II. Памятники старинной письменности: сб. науч. работ.*Moscow: Наука.

2. Богомолова, М.В., Кобяк, Н.А. (1982): "Описание певческих рукописей XVII–XX вв. Ветковско-Стародубского собрания МГУ" in*Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических эскпедиций МГУ 1966–1980 гг.): сб. науч. работ.*Moscow: Изд-во Московского ун-та.

3. Дубакин, Д. (1882): "Иргизские раскольничьи монастыри" in*Самарские Епархиальные Ведомости*, issues 5-14.

4. Ливанов, В.Ф. (1870): *Раскольникии острожники. Очерки и рассказы в 2-х т.*VolumeII. Saint-Petersburg.

5. Полозова, И.В. (2016): "Черемшанские святыни" in*Историк*. September, 2016.

6. Соколов, Н.С. (1888): *Раскол в Саратовском крае. Т. I. Поповщина до 50-х гг. настоящего столетия*.

7. *Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря*. Editedby Вуфгарт С.Г. and Ушаков И.А. Moscow: Церковь, 1996.

ELEMENTS OF ETNOGRAPHY AND FOLKLORE IMPLIED IN THE DEVELOPMENT OF ETNOGRAPHIC TOURISM ON THE GURGHIU VALLEY – CASE-STUDY THE IBĂNEȘTI VILLAGE

Adriana Henning Gherman
Lecturer, PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș

Abstract: The ethnographic aspects that retain the tourist's attention are vast: from the old structure of a settlement, the type of household, the specific details of architecture, dwelling, interior, to the old tools, occupations specific to the area, even a popular port, characteristic food, habits and customs. To obtain substantial ethnographic information, the tourist needs his / her own information, directly on the on-site phenomena. Particularly interesting for a tourist attracted by ethnography, it is an indication of customs and customs in which deployment can still capture deep significance on the creative essence of local folk culture.
The Gurghiului Valley Festival takes place on the Fâncel plateau belonging to Ibăneşti commune. It is based on a local tradition, namely the "Traditional Wedding on Gurghiului Valley". Fâncel Plateau is arranged like an allegorical village with traditional wooden allegorical houses belonging to each participating community. In addition to the ethnographic attractiveness, the village also benefits from other tourist attractions such as: hunting castle, monastery and trout in Lapusna, functional natural whirlpool at Ibanesti as well as the locality where the craft of handcarving whistles out of wood is preserved.

Keywords: Gurghiu Valley, ethnographic tourism, tradition, folklore, festival, tourism development

Aspecte generale. Munții Căliman şi Gurghiu se încadrează în grupa celor mai tineri munţii din România, cu cratere stinse acum cca 1,8 – 5 milioane anii, care s-au format în Pliocenul Superior. Intensa activitate neogenă a dus la apariţia unor imense acumulări de lave desfăşurate pe o lungime de 450km (din care 375 pe teritoriul României). Această grupă este caracterizată prin prezenţa celor mai mari altitudini (vf. Pietrosul 2100m – Căliman; vf. Saca 1776m – Gurghiu, vf. Harghita 1800m în masivul cu acelaşi nume). În acest sector apar aliniate numeroase conuri vulcanice distruse parţial, de eroziune, dar mai ales datorită prăbuşirilor care au dus la deschiderea unor caldere imense cu diametre cuprinse între 4 şi 13km.

Munţii Gurghiu se întind pe o suprafaţă de aproximativ 1400km² care deşi sunt în umbra Călimanilor sunt la fel de atrăgători ca aceştia din punct de vedere peisagistic.

Ei se întind pe teritoriul a două judeţe: Mureş şi Hraghita; iar partea aparţinătoare primului se întinde de la defileul Mureşului şi până la cumpăna de ape a afluenţilor râului Gurghiu; cu alte cuvinte până la aliniamentul de creastă a vârfurilor Bătrâna (1634m), Cruci (1515m) şi Tătarca (1688m) şi puţin mai spre est de cel al vârfurilor Fâncel (1684m) şi Saca (1776m). Judeţului Hraghita îi aparţine partea de est a masivului. Cursul superior al unor afluenţi ai Mureşului precum Gurghiul, Târnavele pătrund mai adânc în interiorul masivului iar în prelungirea estică a acestor văi se disting pasurile de origine structural erozivă: Bucin şi Liban (sau Sicaş).

Râul Gurghiu izvorește la 1200 m altitudine, având o lungime de 53 km și o suprafață a bazinului hidrografic de 563 km pătrați(tratat de geografie, vol.3).

Comunele aferente văi Gurghiului, dinspre izvor spre vărsare în râul Mureș sunt: Ibănești cu satele – Blidireasa, Brădețelu, Dulcea, Ibănești, Ibănești Pădure, Lăpușna, Pârâu Mare, Tireu, Tisieu, Zimți; Hodac cu Hodac, Arșița, Bicașu, Dubiștea de Pădure, Mirigioaia, Toaca, Uricea;

Gurghiu cu satele – Adrian, Caşva, Comori, Fundoaia, Glăjărie, Gurghiu, Larga, Orşova, Orşova Pădure, Păuloaia; şi comuna Solovăstru cu comunele Solovăstru şi Jabeniţa.

Aspectele etnografice care să reţină atenţia turistului sunt vaste: de la structura veche a unei aşezări, tipul de gospodărie, detaliile specifice de arhitectură, locuinţă, interior, până la uneltele vechi de muncă, ale ocupaţiilor specifice zonei respective, chiar port popular, feluri de mâncare caracteristică, obiceiuri şi datini. Turistul pentru a obţine informaţia etnografică substanţială are nevoie de o informare proprie, nemijlocită asupra fenomenelor la faţa locului. Deosebit de interesantă pentru un turist atras de etnografie, este indicarea unor datini şi obiceiuri în a căror desfăşurare se pot surprinde încă semnificaţii adânci privind esenţa creatoare e culturii populare locale.

Ibăneşti este o aşezare liniştită de munte în care locuitorii refuză să uite obiceiurile şi portul popular. Împreună cu celelalte localităţi din vale au înfiinţat „Asociaţia Comunităţii Văi Gurghiului" (Reghin, Solovăstru, Gurghiu, Hodac, Ibăneşti) şi prin această asociaţie şi cu sprijinul Consiliului Judeţean au organizat un festival care în anul acesta a ajuns la a XIII-a ediţie. Festivalul Văi Gurghiului are loc pe platoul Fâncel care aparţine de comuna Ibăneşti. El are la bază o tradiţie locală şi anume „Nunta Tradiţională pe valea Gurghiului". Platoul Fâncel este amenajat precum un sat alegoric cu case alegorice tradiţionale din lemn, aparţinătoare fiecărei comune participante.

Folclorul Văii Gurghiului, a atras, prin farmecul său şi atenţia marelul muzicolog şi folclorist maghiar Béla Bártok (1881 – 1945), care în 1914 a cules muzică românească din Comuna Ibăneşti. Folcloristul Ioan Muşlea de la Cluj, a vizitat în vara anului 1935 comuna, însoţit de publicistul şi criticul literar Ioan Chinezu, vizită în care au adunat un variat material folocloric şi etnografic. (Netea V., 2006). Folclorul acestei zone, rod al muncii de cercetare pe un spaţiu bogat cu un timp împlinit de peste cinci ani şi cu oboseala intelectuală a peste cinsprezece specialişti ai domeniului, este un tezaur documentar şi o reală bogăţie a acestor locuri. Aspectul etnografic faţă de timpurile trecute, a suferit modificări însemnate, deoarece, după primul şi al doilea Război Mondial, comuna cunoaşte un proces de înnoire. Folclorul zonei esta păstrat viu prin participările grupului folcloric „Ibăşteana" coordonat de d-na Dorina Fărcaş la festivalurile de genul din ţară.

Arhitectura populară suferă modificări de-a lungul timpului. Cea mai rapidă evoluţie în ultimii ani, s-a constatat în privinţa construirii caselor de locuit. În trecut, casele erau făcute din lemne de brad pe stâlpi de stejar, acoperite cu paie sau cu şindrilă, cu o singură uşă, cu geamuri mici care nu asigurau necesarul de lumină. Casele acestea au fost înlocuite treptat cu case din lemn pe temelie de piatră, cu geamuri mai mari, îndreptate în general spre soare, cu două sau trei camere aranjate în şir una după alta, cu uşă de trecere dintr-o cameră în alta. Casele mai moderne prezintă o evoluţie mai importantă faţă de cele vechi, sunt construite pe temelie de piatră sau din beton, mai ridicate, acoperite cu ţigle, zugrăvite în interior şi cu faţade frumos aranjate. Construcţiile anexe se compun în general din şopron, grajd, fânar, magazie de lemne, coteţe, etc. Şi mobilierul din casă a suferit modificări esenţiale, astfel în locul patului înalt cu saltea cu paie

Fig. 1. Vâltoare funcţională

sau pănuşi de porumb, a lăzii de zestre frumos înflorate, găsim în casele locuitorilor tipuri noi de mobilă, covoare de tot felul şi televizoare aproape în toate casele.

Azi se pot număra pe degete casele tradiţionale vechi, acoperite cu şindrilă şi cu pământ pe jos. Confortul s-a schimbat, dar a rămas încă până aproape prin anii 1970, mobilier şi galeri

interioare tradiţionale. Si portul popular, până în perioada amintiă, a fost bine păstrat. Totuşi se observă o revenire la modă a mobilierului vechi recondiționat, pe care îl întâlnim în multe case din zonă.

Schimbările ce s-au produs după anii 1970 au fost profunde. Noile şi multele locuri de muncă asigurate în oraş pentru tinerii satului, au schimbat profesiile, au atenuat tradiţiile şi unele ocupaţii ale satului. Acum jumătate de veac funcționau aici 60 -70 de vâltori care mergeau fără întrerupere, iar vâltoritul era o ocupație bănoasă. Au dispărut și piile şi morile de apă, mai ales după inundațiile din anul 1970. Azi, mai dăinuiesc patru vâltori (fig.1) în toată comuna şi o singură piuă, la Mănăilă (Brănciulescu A., 2016)**.**

Pentru ca o vâltoare sau o piuă să funcționeze avea nevoie de un râu, în imediata vecinătate, fapt rezolvat de râul Gurghiu și de o anumită înclinație care să permită formarea unei căderi de apă. Într-un interviu, prezent pe blogul d-nei Adina Brănciulescu, nenea Mănăilă explică cum se construiește o vâltoare. "Facem un butuc gros de 40 cm, îl tăiem roata împrejur , îl scobim, băgăm acolo răzloși (ca niște doage de butoi distanțate), de doi metri înălțime, și-l fixăm apoi în pământ, cam la 70-80 cm". Apa vine pe un jgheab (scoc) și curge pe marginea vâltorii ca să formeze un vârtej și să învârtească hainele. Debitul este reglat de un stăvilar pus la capătul de sus al scocului. În mod tradițional, lângă vâltoare era și o piuă. O roata mare și grea cu un ax în mijloc, învartite de forța apei, care acționau 12 ciocane. Acestea băteau alternativ pănurile așezate în niște troci; erau șase troci cu câte două ciocane, care tot băteau pănurile ca să se îngroașe și să se facă pufoase. Cam la jumatate de oră, peste ele se turna apă cu găleata, la început mai rece, apoi mai caldă. (interviu luat de Adina Branciulescu,2016)

Acesta era procedeul prin care, în trecut treceau materialele din lână sau pănură. În ziua de azi la vâltoare se mai aduc cergi, țoale și covoare la spălat. Tehnologia modernă a înlocuit treptat, metoda tradițională. Piua nu mai există, dar nenea Mănăilă are în plan construirea uneia pentru a le arăta turiștilor cum funcționau ele în trecut.

Cum se pune în valoare din punct de vedere turistic o vâltoare? Soluția a fost dată de cei de la Centrul Județean pentru Cultură Tradițională și Educație Artistică Mureș (C.J.C.T.E.A.), care desfășoară o activitate de cercetare în teren. Cu ajutorul lor s-a organizat pentru prima dată în acest an, evenimentul cultural "La vâltoare". Manifestarea are mai multe componente: la muzeul din Căminul Cultural din Ibănești Sat, se spune "Povestea Pănurii" și continuă, la vâltoarea lui Dumitru Suceava, din Ibănești Sat, cu "Povestea piuei", "Povestea vâltorii" și "Spălatul țesăturilor în vâltoare".

Portul naţional din Ibăneşti, deşi cam pe cale de dispariţie, este portul ţărănesc specific acestei regiuni, având la origine portul vechilor daci, confecţionat în gospodăria proprie din cânepă, in şi lână, pe care le împodobesc foarte frumos, cu cusături diverse, specifice acestei comune.

Bărbaţii se îmbracă cu iţari din cânepă în timpul verii, iar iarna cu cioareci din lână, confecţionaţi în casă. Un alt element de bază a costumului ţărănesc, îl constituie cămaşa lungă până aproape de genunchi, care este frumos împodobită cu cusuturi cu motive florale geometrice. Peste cămaşă se încinge cu o curea, în general confecţionată din piele, pe deasupra cusută cu cureluşe subţiri din piele colorată, care o împodobeşte excepţional, iar a tinerilor şi a copiilor, cureaua este confecţionată din catifea neagră pe care se coase cu mărgele mici de toate culorile, curelele având în general o lăţime de 15 – 20 centimetri.

Pe timp de vară pentru apărarea capului, folosesc pălării mici, asemănătoare cu cele de la Marginea Sibiului, numite „coloape", dar care totuşi diferă de la o vârstă la alta. Iarna, când este foare frig, oamenii sunt nevoiţi să adapteze şi îmbrăcămintea, astfel că, la cioarecii de care am amintit mai sus, se confecţionează şi suman ţesut gros din lână, pe care îl ornează cu şnururi în partea de jos (aici se observă o mică influenţă maghiară, dar şi aceasta adaptată cu motive româneşti). În locul pălăriei de varaă, pe cap poartă o frumoasă căciulă din piele de miel.

Nici îmbrăcămintea femeilor nu este mai prejos, dimpotrivă gusturile feminine sunt ceva mai rafinate. Cu toate că este destul de simplă, îmbrăcămintea feminină se compune din ie

(cămaşă), cu poale largi până la gleznă, frumos ornamentată cu „umăr" (un şir de ornamente în dreptul umărului), sau cu „cheiţe", ce dau iei o notă specifică, un aer de puritate. Peste ie, femeile mai în vârstă purtau o rochie, care în trecut se confecţiona din lână sau cânepă, de asemenea destul de lungă, uneori până aproape de pământ.

Femeile mai tinere şi mai ales fetele, în zilele de sărbătoare purtau cătrinţe, care nu se deosebesc de celelalte din Ardeal, decât prin motivele florale din ornamentaţie.

În zilele mai răcoroase de toamnă, peste ie, se poartă un "lăibăruţ", care ajunge până la talie, iar când este şi mai frig, iarna, poartă un pieptar făcut din piei de miel, având ca notă specifică încheierea în partea dreapă cu nasturi din piele; şi acesta este cusut cu foare multe ornamentaţii florale. Peste acest pieptar, femeile îmbracă sumanul gros din lână, care nu diferă de cel bărbătesc decât prin croială.

Costumul popular ascundea un limbaj codificat: iți vorbea despre starea civila a unui om, știai dacă are copil sau nu, aflai despre situația materiala chiar dacă nu-l cunoșteai. La tinerețe, ținuta era mândră și veselă, dar trecerea anilor îmblânzea cromatica și explozia creativă florală, culorile devenind o combinație de alb-negru, cu motive mai rare și stilizate, atât la femei, cât și la barbați.

Tânărul își anunța, precum un păun infoiat, puterea, frumusețea, dorința de a-și găsi o soție: purta pană la pălărie și zgărdan (o bandă decorativă la pălărie), pe care și le pierdea apoi pe rand: pana la căsătorie și zgărdanul la apariția primului copil. Ornamentele cusute la mâneci și pe lângă gât deveneau, în timp, linii șerpuite.

La fel și la femeie, cele două cosițe lăsate pe spate deveneau una când se apropia de măritiș, iar de-a lungul mânecii cămășii avea cusute motive florale colorate (cheița). Cât era tânără nevasta, ieșea la joc cu năframa mare, cu ciucuri, iar cheița se transforma într-o bandă decorativă în partea de sus a mânecii (umar). In cele din urmă, după nașterea primului copil, înlocuia costumul colorat, cu sorț cu motive florale colorate în față și cătrânță în spate, cu un costum mai sobru, în alb și negru, numit bârsănesc. Cu cât costumul era mai împodobit, cu atât era mai scump și, deci, purtat de oameni cu stare. Nevasta bogată, de exemplu, își cosea umărul până jos, din mărgele. Cea săracă il avea mai îngust, de la el pornind doar cateva șiruri de cheițe.

Pe blogul Adinei B., găsim informații despre doamna Mariana Gliga care de peste 30 de ani coase costume populare. "Veșmintele nu mai sunt din pânză de casă, ci din bumbac, iar limbajul pe care-l conțineau înainte nu mai este valabil. Nu mai sunt așa colorate ca înainte, când aveau roșu, albastru, verde, sunt mai simple", spunea creatoarea rurală.

Reinterpretările estetice se fac pe scheletul vechiului veșmânt; esența rămâne, dar este adaptată gusturilor zilelor noastre – aceasta este calea de supraviețuire pe care și-a găsit-o costumul de pe Valea Gurghiului și care, până acum, are succes.

Dezvoltarea turistică. Tradiția, folclorul local, hainele tradiționale sunt puse în valoare annual pentru turiști și nu numai la Festivalul Văii Gurghiului. În acest an, la ediția a XIII-a, tema festivalului a fost "Nunta tradițională". O nuntă tradițională din Ardeal organizată conform obiceiului cu chemători, staroste, colac și legatul funiei aproape de casa miresei. Alaiul a avut ca și punct de plecare casa mirelui, care era casa organizată de comuna Solovăstru, spre naşi, care erau în casele alegorice ale Gurghiului și Hodacului. Punctul de finish al alaiului a fost casa comunei Ibănești (fig.4) care aparținea miresei. De aici nuntașii se vor îndrepta spre biserică. În afara ei se va încinge jocul condus de un stegar. Următorul obicei este carul cu zestre, cu care mirii se îndreaptă spre casa mirelui fiind însoțiți pe tot parcursul drumului de chiuituri care laudă zestrea (cergi, țoale, perne, etc).

Scena festivalului este împodobită cu costume naționale autentice vechi dar și cu costume din zilele noastre, existând chiar și femei care lucrează/brodează/cos costume la fața locului.

Fig.2 Costum tradițional bărbătesc Ibănești

Fig.3 Costum tradițional femeiesc Ibănești

Fig.4 Interiorul casei alegorice

(sursa. www.ibanesti.ro)

„Scopul festivalului este promovarea bogăției etnografice a Văii Gurghiului, a tradițiilor, obiceiurilor, a costumelor populare și a mâncărurilor din locurile noastre și am vrut ca lucrul acesta să se vadă și mai mult în acestă ediție față de cele anterioare”, spune directorul festivalului d-nul Neluțu Gliga (situl primăriei). De aceea, tradițiile au coborât anul acesta de pe scenă printre oameni.

Tabel nr1. Baza de cazare în comuna Ibănești

(sursa INSS.ro)

Nr. Crt.	Localitatea	Denumirea spațiului de cazare	Capacitate de cazare
1.	Brădețelu	Pensiunea Lucreția	14 locuri
2.	Brădețelu	Casa Bălăcianu	12 locuri
3.	Brădețelu	Casa Andreea	12 locuri
4.	Lăpușna	Castel de Vânătoare	40 locuri
5.	Ibănești	Pensiunea Ovidiu și Paula	26 locuri
6.	Ibănești	Pensiunea Tera Valea Gurghiului	10 locuri

Odată cu organizarea festivalului an de an, au apărut în comună și pensiuni care oferă turiștilor interesați spații de cazare și baze de alimentație publică.

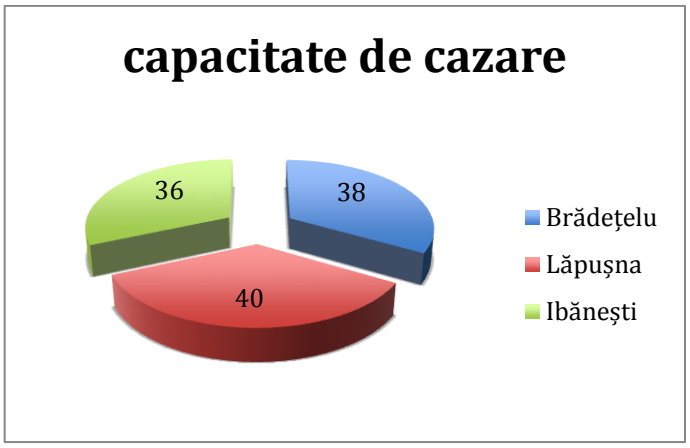


Fig. 5 Capacitatea totală de cazare în comuna Ibănești

Conform datelor INSS, comuna dispune de un total de 114 locuri de cazare împărțite între case de vacanță, pensiuni și renumitul castel de vânătoare rămas de pe vremea ceaușistă. După cum se observă și in graficul alăturat, Lăpușna are capacitatea cea mai mare de cazare, urmată de comuna Brădețlu și apoi Ibănești. Multe dintre bazele de cazare au apărut odată cu organizarea festivalului, altele sunt mai noi.

Concluzii

Deşi viaţa urbană a redus, peste tot în lume unde ea s-a afirmat, uneori până la dispariţie, vechile tradiţii şi obiceiuri, precum şi elementele constituente ale folclorului (portul, dansul şi cântecul popular), găsite actualmente doar în muzee, fie în arhivele de profil, ele se menţin încă, chiar dacă numai la nivel simbolic în localităţile rurale ataşate sau învecinate spaţiului urban. Este și cazul comunei Ibănești unde manifestările etnografice de genul “La vâltoare” sau Festivalul “văi Gurghiului” sau alte evenimente

organizate la sărbători importante, conţin numeroase elemente de sorginte folclorică, care trebuie revitalizate şi exploatate turistic mai intens. În concluzie putem afirma că organizarea tradiționalului festival în comună dar și atracțiile turistice naturale, legendele și amprenta ceaușistă asupra zonei au contribuit la dezvoltarea turistică a comunei.

BIBLIOGRAPHY

Butură V., (1989) – Străvechi mărturii de civilizație românească, Editura Științifică și enciclopedică, București,
Gherman Adriana, (2011) – Valorificarea potențialului turistic în masivele vulcanice Căliman, Gurghiu, editura Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca,
Netea V., (2006) - În Sus pe Gurghiu. Mureşul Superior, Editura Cuvântul, Târgu Mures,
Vlăduțiu I., (1976) – Turism cu manualul de etnogtafie, editura Sport Turism, București
*** (1987) Geografia României, vol.III, Carpații Românești și Depresiunea Transilvaniei, editura Academiei RSR, București.
http://branciulescu.ro/valtorile-si-pivele-de-pe-valea-gurghiului/
www.ibanesti.ro
https://jurnaldehoinar.com/2015/05/08/castelul-regal-de-vanatoare-de-la-lapusna-cat-te-costa-sa-fii-rege-pentru-o-zi/
https://www.hotnews.ro/stiri-presa_regionala_arhiva-1721413-ibanestiul-satul-mitucilor-gospodari.htm

IDENTITY POLITICS AND THE NEW CENSORSHIP

Arthur Mihăilă
Lecturer, PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: The last decades of the 20th century were marked by a fast development of human rights. All democratic countries adopted laws for the protection of individual civil rights and some of them adopted laws for the protection of racial, ethnic, class, gender or sexual minorities or entered into international human rights conventions. The right to freedom of expression is one of the most important principles of the liberal democracy and was considered vital for the survival of democratic society. In the context of the affirmation of multiculturalism and identity politics, some political activists and some theorists argue that liberty of speech must be restricted because some ideas can harm the feelings of minorities. The tendency to protect minorities from harmful influences gave birth to a new censorship in occidental universities and those who criticize some negative aspects of a minority culture are lynched by mass media. The members of the white race are considered guilty of the sins of the past generation, and in particular of the sins of colonialism. The "white man's guilt" is used as a weapon when activists have no other argument to gag the adversaries. In this article, the author attempts to demonstrate, from the perspective of classical liberalism, that the freedom of expression should not be restricted if we want to have a functional democracy.

Keywords: Identity Politics, Censorship, Freedom of Speech, Political Correctness, Multiculturalism.

În primăvara anului 1989, filosoful australian Peter Singer, cel mai important reprezentant al filosofiei utilitariste contemporane, a fost invitat să își prezinte opiniile despre eutanasie în cadrul Simpozionului european "Bioinginerie, etică și dizabilitate mintală" organizat în Marburg, un oraș universitar german. Știrea participării sale și tema aleasă a provocat proteste din partea studenților și reprezentanților societății civile, care nu doreau ca prin discutarea temei să fie reînviate idei naziste. Ca urmare a protestelor care deveniseră violente, poliția germană a declarat că nu poate asigura siguranța participanților iar organizatorii conferinței au hotărât să o mute la Mastricht, în Olanda și să retragă invitația pe care o făcuseră lui Singer. Peter Singer urma să țină și o serie de discursuri în câteva orașe germane pentru a-și prezenta ideile, care nu erau atât de radicale cum pretindeau protestatarii. Cu ocazia primei prezentări, în orașul Saarbrüchen, el a fost împiedicat să vorbească de către protestatari care huduiau și fluierau pentru a-i acoperi vocea. Celelate discursuri din Germania au fost anulate. Singer nu a putut să își prezinte tezele nici în Zürich, unde protestatarii au năvălit pe scenă iar unul dintre ei i-a luat ochelarii pentru ca să nu poată citi lucrarea. În același an, profesorul de etică german Hartmut Kliemt de la Universitatea din Duisburg, care a încercat în cadrul unui curs să prezinte cartea lui Singer, ***Practical Ethics***, nu a putut să facă acest lucru datorită strigătelor studenților iar ulterior cursul i-a fost boicotat și a fost nevoit să nu îl mai țină. Tot prin metoda boicotului și protestelor studenții din alte orașe germane au obligat universitățile de care aparțineau să scoată din programa universitară cursurile de etică și bioetică, considerate periculoase din punct de vedere ideologic. În urma acestor incidente Peter Singer a ajuns la concluzia că libertatea de exprimare este amenințată în Europa[1].

Pentru mulți comentatori din mass media dar și din mediul universitar, protestele au părut a fi justificate. Pericolul reînvierii ideilor privind eugenia sau eutanasia era considerat un motiv suficient pentru limitarea libertății de exprimare. Acesta a fost doar începutul a ceea ce ulterior a

[1] Vezi Singer, Peter, ***On Being Silenced in Germany***, în "The New York Review of Books", 15 August 1991, consulatat la https://www.nybooks.com/articles/1991/08/15/on-being-silenced-in-germany/ în date de 08.10.2018.

fost numit ”no-platforming”[2], o metodă de suprimare a discursurilor și ideilor considerate periculoase, prin diferite procedee de boicot care pot varia de la simple petiții trimise autorităților până la blocarea accesului în locurile în care urmează a se ține discursul sau chiar la violențe împotriva persoanelor vizate[3]. Grupurile care organizează aceste acțiuni sunt de obicei grupuri de stânga sau organizații care apără drepturile minorităților.

Dreptul la libertatea de exprimare este considerat prin prisma noilor tendințe ca fiind limitat. Acest lucru este justificat prin introducerea unei noi ideologii, cea de politică identitară, și a unei constelații de concepte și valori care sunt strâns legate de aceasta. Cele mai importante concepte din această categorie sunt cele de limbaj corect din punct de vedere politic, cel de microagresiuni și cel de multiculturalism.

Încercarea de a limita pretinsele suferințe ale unor minorități este folosită pentru stigmatizarea oricărei persoane care exprimă idei neagreate de către reprezentanți politicii identitare. Uneori excesul de zel duce chiar la condamnarea unor persoane considerate până atunci campioni ai luptei pentru drepturi civile. În octombrie 2015, Universitatea din Cardiff a revocat invitația pe care făcuse unei reprezentante importante a celui de-al doilea val al feminismului, Germaine Greer, în urma protestelor studențești și amenințării că ea va fi boicotată prin metoda ”no-platforming”. Cu această ocazie Greer urma să primească și un doctorat honoris causa. Vina sa a constat în faptul că într-un interviu recent declara că ea nu consideră că persoanele care și-au făcut o operație de schimbare de sex sunt femei, pentru că sunt nevoite să se trateze toată viața cu hormoni iar cele pe care le-a întâlnit nici nu se comportau ca niște femei[4]. În cadrul aceluiași interviu autoarea a adăugat că nu are nimic împotriva operațiilor de acest fel sau a persoanelor care au apelat la ele. Protestele studenților se datorau opiniei că prin această remarcă Greer a provocat suferințe transexualilor și drept urmare trebuie să fie împiedicată să mai participe la evenimentele publice.

Primele elemente ale politicii identitare provin din perioada anilor '80, odată cu afirmarea mișcării pentru impunerea unui limbaj politic corect. În acea perioadă atât minoritățile cât și reprezentantele feminismului reușiseră să impună adoptarea unor legi pentru combaterea oricărei formă de discriminare. În plus majoritatea universităților și unele instituții publice au recurs la un complex de măsuri numite generic ”acțiune afirmativă”, prin care acordau un număr de locuri finanțate de stat exclusiv pentru minorități în universități și se obligau să angajeze membri ai minorităților în administrația publică, poliție, armată, etc.

Odată cu dispariția discriminării instituționalizate atenția activiștilor politici s-a îndreptat spre altă formă de agresiune împotriva minorităților și sexului feminin, cea făcută prin intermediul limbajului. Un număr de autori considerau că discriminarea se reflectă nu numai prin acțiuni ci și prin intermediul limbajului ofensator și că acesta produce suferințe la fel de mari ca și formele de discriminare clasică. Ca urmare a acestor opinii au fost făcute eforturi de implementare a unui limbaj ”corect din punct de vedere politic”[5] atât în legislație cât și în mass media sau în educație. O serie de denumiri folosite până atunci au fost înlocuite cu eufemisme. De pildă cuvântul ”orb” a fost înlocuit cu cel de persoană care are probleme cu vederea (visually challenged) iar unele denumiri cunoscute doar în forma masculină au fost completate și de o formă feminină sau de o formă neutră (de pildă chairman – președinte, a fost înlocuit de

[2] Vezi pentru detalii Matthew Etherington (ed), ***What teachers need to know: Topics in Diversity and Inclusion***, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2017, pp. 100-103.

[3] Gruparea de stânga intitulată ANTIFA, care are reprezentanți în mai multe țări occidentale, consideră că folosirea violenței este justificată în cadrul luptei împotriva ”tendințelor fasciste” din societatea contemporană. Membrii săi care poartă uneori cagule pentru a nu fi recunoscuți au folosit bâte sau sticle incendiare încercând să disperseze manifestații ale unor organizații de dreapta.

[4] A se vedea BBC Newsnight, ***Germaine Greer: Transgender women are ”not women”*** consultat la https://www.youtube.com/watch?v=7B8Q6D4a6TM în data de 6.10. 2018.

[5] Expresia ”corect din punct de vedere politic” a fost folosită prima dată în Germania Nazistă iar apoi în China lui Mao pentru a desemna discursuri aflate în consonanță cu politica partidului. Bineînțeles, în perspectiva contemporană el vizează consonanța cu valorile morale actuale.

chairperson sau folosit sub forma chairwoman când era cazul). În unele cazuri expresiile considerate corecte au fost sursa unor dezbateri. De pildă expresia afro-american folosită în locul cuvântului ”negru” a fost contestată de persoane care considerau că ea subliniază în mod nejustificat originea africană dar și de unii care susțineau că americani pot fi doar nativii, care se aflau pe aceste teritorii înainte de venirea coloniștilor.

Folosirea unor termeni incorecți din punct de vedere politic era considerată doar una dintre formele de agresivitate îndreptată împotriva unor categorii defavorizate de persoane. Alte manifestări verbale jignitoare sau care ar fi putut ofensa sau provoca disconfort psihologic au fost denumite ”microagresiuni”. Termenul de microagresiuni a fost folosit prima dată de psihiatrul american Chester Pierce în anii '70[6] pentru a desemna diverse expresii ostile sau chiar insulte îndreptate împotriva populației de culoare. Spre sfârșitul secolului XX sfera subiectelor microagresiunilor a fost lărgită pentru a îngloba și manifestări sexiste sau împotriva persoanelor cu o altă orientare sexuală. În momentul de față, conceptul de microagresiune a fost extins pentru a desemna manifestări care pot provoca dureri sau umilirea a oricărui grup defavorizat. De pildă, ca urmare a însușirii acestei poziții, primarul Londrei, Sadiq Khan a hotărât să înlăture din rețeaua de mijloace de transport din acest oraș toate reclamele care aveau incluse poze cu modele suple, pentru că ele provoacă suferințe femeilor supraponderale și le impun standarde nerealiste tinerelor adolescente[7].

Într-o monografie dedicată microagresiunilor, Derald Wing Sue include o taxonomie a acestui fenomen din care fac parte atât manifestările intenționate cât și cele inconștiente, atât cele verbale cât și cele din mediul înconjurător[8]. Remarci pe care o persoană le poate considera complimente sunt incluse în categoria microagresiunilor. De pildă faptul că îi spui unei femei că arată bine este, după părerea autoarei o microagresiune pentru că o obiectivizează pe aceasta, subliniind că cea mai importantă calitate a unei femei este frumusețea și nu inteligența. Întrebarea pusă unui străin: ”Din ce țară vii” este tot o microagresiune pentru că acesta s-ar putea simți inferior că nu este american. Lista subiectelor care nu pot fi abordate și a expresiilor considerate ofensatoare este atât de lungă încât în unele campusuri americane au fost redactate îndreptare pentru studenți, pentru ca aceștia să știe care subiecte de conversație pot fi abordate și care trebuie să fie evitate.

O altă formă de microagresiune este așa numitul ”furt cultural” (cultural appropriation), care constă în adoptarea unei vestimentații care aparține altei culturi sau a unor obiceiuri, practici sau idei generate de o cultură minoritară de către un membru al culturii dominante. Faptul că o persoană albă ar purta la un bal mascat un sombrero sau un costum de șef indian este considerat atât un furt cultural cât și un act care provoacă suferințe celor care aparțin acelei culturi. Într-o carte care încerca să delimiteze această noțiune se menționa că poate fi un obiect al furtului cultural arta culinară, stilul vestimentar, muzica, dansul, folclorul, produsele de artizanat, imaginile, procedeele de vindecare, ritualurile, spectacolele, resursele naturale și limbajul[9].

Faptul că o microagresiune nu a fost produsă în mod intenționat nu este considerat o circumstanță atenuantă. Ceea ce contează nu e intenția făptuitorului ci suferința care ar fi putut fi provocată victimelor. Un fapt care ilustrează această optică este un incident relevant care a avut loc la Universitatea Yale când doi profesori îndrumători au fost nevoiți să demisioneze pentru că au răspuns afirmativ întrebării adresate prin e-mail dacă studenții pot purta de Halloween costume populare ale altor minorități. Acest răspuns a generat proteste din partea unor studenți care considerau că este rasist și susțineau că gândul că cineva de altă etnie ar putea să adopte

[6] Sue, Derald Wing, ***Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation***, Hoboken: John Wiley & Sons, 2010, p. 5

[7] Jackson, Jasper, ***Sadiq Khan moves to ban body-shaming ads from London transport***, în The Guardian, 13 Jun. 2016, consultat la https://www.theguardian.com/media/2016/jun/13/sadiq-khan-moves-to-ban-body-shaming-ads-from-london-transport în data de 07.10.2018.

[8] În această categorie pot fi incluse reclamele înlăturate de Sadiq Khan.

[9] Scafidi, Susan, ***Who Owns Culture?: Appropriation and Authenticity in American Law***, New Brunswick: Rutgers University Press, 2005, p. IX.

haine specifice propriei etnii le produce suferință și îi face să se simtă umiliți[10]. În urma acestor proteste care au durat aproape o săptămână cei doi profesori îndrumători au fost obligați să demisioneze iar doi studenți organizatori au primit din partea universității diplome pentru îmbunătățirea relațiilor interetnice și interrasiale[11].

Încercările activiștilor politici de a depista și înlătura microagresiunile și alte forme de discriminare au condus la crearea unui climat de suspiciune și a unei culturi a victimizării[12]. Reprezentanții diferitelor categorii vizate au fost considerați victime ale majorității. Preluând o perspectivă marxistă, activiștii au conturat o viziune a lumii în care un grup opresor, reprezentat de bărbatul de rasă albă, este vinovat pentru toate problemele avute de celelate categorii. Populația albă a fost transformată într-un țap ispășitor pentru problemele lumii, înapoierea economică a unor zone de pe glob sau problemele pe care le au minoritățile fiind considerate un rezultat al colonialismului și a dominației occidentale. Chiar dacă majoritatea cetățenilor albi nu se fac vinovați de acte de discriminare se consideră că ei sunt privilegiați pentru că beneficiază de roadele exploatării înfăptuite de strămoșii lor.

Mulți autori considerau că albii sunt prin natura lor rasiști și chiar atunci când nu se manifestă în acest sens ei suferă de un rasism ascuns în inconștient. O concepție de tipul acesta îl făcea pe Ekow N. Yankah, profesor de drept penal la Facultatea de Drept Cardozo să declare într-un articol recent din The New York Times, că nu îi va lăsa pe copii săi să se împrietenească cu copii albi și îi va învăța să nu aibă încredere în cei de rasa albă[13]. Acestă declarație nu a fost considerată rasistă de către adepții politicilor identitare pentru că un reprezentant al unei minorități oprimate nu poate fi rasist. Exprimând aceași opinie un autor de culoare considera că negrii nu pot fi rasiști ci, cel mult, să aibă unele prejudecăți față de albi. Cu un limbaj patetic el explica: ”Un om nu poate urî biciul cu care este biciuit iar apoi să iubească persoana care îl biciuiește. Când un om negru, care zace lipsit de apărare și sângerând pe pământ exprimă ură față de persoana albă care ține biciul, acest lucru este rezonabil”[14].

Teoriile hegemoniei occidentale și a incapacității omului occidental de a-și sesiza propriile prejudecăți își au originea în lucrările intelectualilor marxiști Antonio Gramsci, Frantz Fanon și Paolo Freire care i-au influențat hotărâtor pe reprezentanții stângii progresiste și pe activiștii desemnați de obicei sub denumirea de ”luptători pentru justiție socială”.

Datorită ideologiei opresiunii și politicii identitare declarațiile și faptele persoanelor publice sunt tratate diferit în funcție de rasa lor. Persoanele de rasă albă sunt atacate și silite să demisioneze din funcție la cea mai mică greșeală, după cum am exemplificat cu incidentul de la Yale, însă cei de alte rase pot face declarații oricât de jignitoare fără să sufere nici o consecință. De pildă ziarul ”The New York Times” a angajat-o pe Sarah Jeong, care a exprimat de mai multe ori pe internet opinia că lumea ar fi mult mai bună dacă oamenii albi ar fi exterminați, a folosit hastagul #CancelWhitePeople și a proferat diverse obscenități și insulte la adresa oamenilor albi. Într-una dintre postările de pe Twiter jurnalista spunea de pildă ”Oh ce plăcere bolnavă simt atunci când sunt crudă cu bărbați albi vârstnici” (Oh man it's kind of sick how much joy I get out

[10] A se vedea Erika Christakis, ”***My Halloween email led to a campus firestorm – and a troubling lesson about self-censorship***” în ***The Washington Post***, 28 October, 2016 consultat la https://www.washingtonpost.com/opinions/my-halloween-email-led-to-a-campus-firestorm--and-a-troubling-lesson-about-self-censorship/2016/10/28/70e55732-9b97-11e6-a0ed-ab0774c1eaa5_story.html?utm_term=.2ac527ae3dc6 în data de 2. 12. 2017

[11] Caruso, Justin, Yale honors students who mobbed prof over costume controversy, în Campus reform, 30 Mai, 2017, consultat la https://www.campusreform.org/?ID=9238 în data de 09.10. 2018.

[12] Vezi pentru o analiză detaliată a culturii victimizării Campbell, Bradley; Manning, James, ***The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces and the New Culture Wars***, London: Palgrave Macmillan, 2018.

[13] Yankah, Ekow N., ”***Can My Children Be Friends With White People?”*** în ”The New York Times”, 11 Noiembrie 2016, consultat la https://www.nytimes.com/2017/11/11/opinion/sunday/interracial-friendship-donald-trump.html în data de 09.10.2018.

[14] Mzwakali, Sobantu, ***”Black people can't be racist”*** în Pambazuka News, 13 Oct, 2015, consultat la https://www.pambazuka.org/governance/black-people-can%E2%80%99t-be-racist în data de 07.10.2018.

of being cruel to old white men)[15]. Sesizată redacția revistei a răspuns că a atenționat-o pe jurnalistă să nu mai posteze astfel de mesaje și că de fapt acestea ar constitui o formă de satiră.

O altă sursă a ideologiei identitare poate fi găsită în cartea ”Orientalism”, a profesorului de literatură de la Universitatea Columbia, Edward Said[16]. Said susținea că percepția occidentală despre culturile orientale este profund eronată și este plină de prejudecăți. Această concepție a servit ca o ideologie care justifica opresiunea și colonialismul în numele superiorității și influenței civilizatoare a vestului. Perspectiva lui Said a fost preluată de ideologii musulmani din țările arabe și din Occident. Orice critică a unor aspecte negative din lumea islamică a fost respinsă ca fiind cauzată de neînțelegerea diferențelor culturale. Said a acreditat ideea că un occidental nu are nici capacitatea și nici dreptul de a analiza orice aspect ce nu ține de propria cultură. Plecându-se de la această teză, criticile aduse încălcărilor flagrante ale drepturilor omului au fost considerate nelegitime și etichetate sub numele de ”islamofobie”.

Pe aceeași linie de idei se considera că datorită rasismului inconștient și a prejudecăților pe care cei de rasă albă nu le pot depăși, nici integrarea minorităților nu este posibilă ci este preferabilă o democrație multiculturală în care comunitățile formate trebuie să își apere interesele față de majoritatea dominantă. Impunerea acestei viziuni a fost posibilă, după cum sublinia și Francis Fukuyama, datorită resentimentelor pe care le aveau minoritățile, atât ca urmare a trecutului colonial cât și ca urmare a unor dezechilibre economice actuale, și a dorinței de recuperare a demnității și recunoaștere a statutului egal cu majoritatea[17].

Kwame Anthony Appiah consideră că afirmarea noilor politici identitare și a conflictelor dintre diferitele tipuri de comunități este un rezultat al eșecului globalizării și al unui cosmopolitanism superficial care nu a reușit să aplaneze conflictele din noua lume fără granițe. Membrii diverselor comunități etnice, religioase sau sexuale nu au acceptat valorile pe care încerca să le impună elita conducătoare și au reacționat ostil sau chiar violent față de reformele politice și față de un sistem al drepturilor omului individualist, în care nu era loc pentru valorile comunitare[18]. Appiah susține că respingerea individualismului liberal și preferința pentru valorile identitare și pentru o etică a identității își are rădăcina în psihologia individului a cărui imagine de sine îl face să se identifice cu categoriile respective. Identitățile, spune Appiah, creează forme de solidaritate: ”dacă mă gândesc despre mine că sunt un X atunci, uneori, simplul fapt că altcineva este tot un X, mă determină să fac ceva cu sau pentru ei; X putând fi ”femeie”, ”negru” sau ”american”[19].

O consecință a acestei viziuni conflictuale despre viața socială este negarea valorilor democratice și liberale. Egalitatea politică, consideră adepții politicilor identitare și multiculturalismului, este dezavantajoasă pentru diversele categorii care au fost discriminate până acum. Acestea trebuie să beneficieze de avantaje și să își impună prin orice metode propriile valori și interese. Politica identitară este, în ultimă instanță o întoarcere la tribalism. Ea are succes, consideră psihologul Stevan E. Hobfoll, pentru că noi suntem programați genetic și cultural să ne apărăm familia și ”tribul”, sacrificându-ne dacă este necesar pentru a le salva[20]. În monografia sa dedicată tribalismului Hobfoll analizează prin perspectiva psihologiei evoluționiste procesul prin care tribalismul a devenit din nou o formă preferată de organizare politică. El ajunge la concluzia că unul dintre factorii care au reînviat tribalismul a fost trauma provocată de atacul terorist din 11 septembrie 2001 și conflictul intercultural care a urmat[21].

---

[15] BBC News: Sarah Jeong: NY Times stands by ”racist tweets” reporter, 2 aug 2018, consultat la https://www.bbc.com/news/world-us-canada-45052534 în data de 7.10.2018.
[16] Said, Edward, ***Orientalism***, New York: Pantheon Books, 1978.
[17] Fukuyama, Francis, ***Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition***, London: Profile Books, 2018, pp. 3-11.
[18] Appiah, Kwame Anthony, ***The Ethics of Identity***, Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 213-273.
[19] Appiah, Kwame Anthony, **op. cit.** p. 24.
[20] Hobfoll, Stevan E., ***Tribalism: The Evolutionary origins of Fear Politics***, London: Paalgrave Macmillan, 2018, p. 1.
[21] Hobfoll, Stevan E. , ***op. cit.,*** pp. 77-82.

Această traumă a determinat pe de o parte, în rândul minorităților, respingerea valorilor democratice și revenirea la valorile tradiționale iar pe de altă parte, în rândul occidentalilor, o tendință de reînviere a naționalismului și o preferință pentru liderii autoritari, care prin politica lor paternalistă și tendința de a domina, par a avea o mai mare șansă de a proteja cu succes ”tribul” decât cei democratici. Alegerea lui Donald Trump și recentul succes al unor partide de dreapta în Europa sunt explicate prin acest mecanism.

Tot trauma, care a provocat revenirea la tribalism, generează și narațiunile victimizării și conflictului, care sunt văzute de autor ca fiind similare stresului posttraumatic pe care îl au cei care au participat la lupte. Datorită stresului provocat de evenimentele politice contemporane ”Evreii, armenii, rușii, palestinienii, afro-americanii, Statul Islamic, al-Queda și refugiații cubanezi dezvoltă narațiuni care devin adevăruri puternice prin repovestirea constantă.”[22] Aceste narațiuni împart lumea în tabere ale binelui și ale răului, în tribul nostru și adversarii săi, zugrăvind-o doar în alb și negru. Diabolizarea adversarului este preferată adevărului iar mitul înlocuiește faptele. Lumea contemporană a devenit o lume fragmentată în comunități concurente și dușmane.

Adoptând o poziție asemănătoare, sociologul Zygmunt Bauman considera că reînvierea tribalismului este rezultatul progresului social, tehnic și economic accelerat și a dezagregarii structurilor tradiționale, care creează o frică de viitor în rândurile populației prin incertitudinile ce le aduce cu el. Frica de viitor a fost agravată de criza economică din 2008 care a accentuat climatul de neîncredere în politica actuală. Aceste fenomene au determinat apariția unui sentiment al nostalgiei pentru ”bunele zile din trecut” și o dorință de revenire la status quo-ul anterior[23]. Din această cauză noii profeți politici doresc o reîntoarcere la o ordine politică din trecut, care este reprezentată idilic, în culori optimiste. În loc de o utopie ei construiesc o ”retrotopie”. Această retrotopie poate fi, în cazul musulmanilor, o reîntoarcere la vremea califatului iar în cazul altor comunități o reîntoarcere la vremea când puterile coloniale nu dominau lumea, deci o anulare a puterii rasei albe.

Jonah Goldberg consideră că reînvierea tribalismului își are originile în contradicțiile societății democratice contemporane. Pe de o parte ideologia liberală declară că toți cetățenii, indiferent de rasă, etnie, sex sau orientare sexuală sunt egali iar pe de altă parte, în încercarea de a elimina inegalitățile și inechitățile moștenite din trecut, insistă ca aceste comunități să fie tratate diferit, și să beneficieze de anumite avantaje. Acest tratament diferit și împărțirea societății în grupuri îi face pe indivizii introduși într-o categorie să se identifice cu acestea și să își construiască o identitate bazată pe apartenența la grup. Multiculturalismul și ideologiile identităților politice conțin o mare cantitate de inconsistențe și contradicții dar acestea au putut să se dezvolte doar datorită faptului că cultura noastră este obsedată în ultimele decenii de problemele legate de rasă, gen și etnii. Goldberg este de părere că în momentul de față miracolul cultural al civilizației occidentale și experimentul american sunt în pericol[24]. Politica identitară care crează diviziune și inegalități se bazează pe exploatarea sensibilităților cetățenilor decenți, care nu se opun exceselor de teamă să nu fie etichetați drept rasiști.

Încercările de a elimina nedreptățile, reale sau închipuite, prin cenzurarea unor idei sau prin împiedicarea adversarilor să se exprime nu poate avea decât consecințe negative pentru democrație. După cum sublinia și John Stuart Mill, în al doilea capitol al cărții sale ”Despre libertate”[25], în nici o situație nu se justifică limitarea libertății de exprimare, pentru că dezbaterile și conflictele de idei servesc la delimitarea adevărului. Este absurd să credem că cineva deține monopolul adevărului. Dacă o idee este adevărată, spunea Mill, atunci prin cenzurarea ei privăm rasa umană de cunoașterea acelui adevăr. Dacă ea este greșită, dezbatearea poate servi la o mai

[22] Hobfoll, Stevan E. , ***op. cit.,*** p. 80.
[23] Bauman, Zygmunt, ***Retrotopia***, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 1-12.
[24] Goldberg, Jonah, ***Suicide of the West: How the Rebirth of Tribalism, Populism, Nationalism, and Identity Politics is destroying American Democracy***, New York: Crown Forum, 2018, pp. 209-236.
[25] Mill, John Stuart, ***On Liberty***, New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 86-120.

bună percepție a adevărului și la eliminarea îndoielilor. Faptul că o idee ofensează pe cineva sau produce suferințe psihice nu este suficient pentru a o interzice pentru că progresul social nu se poate înfăptui decât prin dezbateri și analize ale fiecărei idei, dezbateri ținute cu cordialitate. Datorită faptului că esența democrației constă în egalitatea civică a cetățenilor și participanții la dezbateri trebuie să își respecte adversarii și să accepte că aceștia pot avea opinii diferite.

Pe plan politic impunerea cenzurii și politicilor identitare poate avea un efect catastrofal. Aceste măsuri, prin acumulare pot da naștere unei contrareacții care constă în apariția unor grupări de extremă dreaptă și a unor confruntări violente.

Acceptarea cenzurii de către societate, sub pretextul eliminării unor idei nocive, poate avea urmări la fel de nefaste. Sub o formă oficială cenzura a fost o promovată de statele totalitare. În trecut impunerea cenzurii a fost necesară pentru centralizarea puterii în mâinile elitei conducătoare. În momentul de față statele autoritare o folosesc pentru a elimina dizidenții și pentru a ascunde încălcările drepturilor omului. Tentația de a suprima opiniile ofensatoare poate da naștere unei obișnuințe de a elimina orice opinie care nu coincide cu cea a autorităților și in consecință la o formă de control al gândurilor similară cu cea din societățile autoritare.

Efectul negativ al suprimării ideilor contrare politicilor identitare a putut fi contatat în ultimii ani în cazul crizei refugiaților din Europa. După cum sublinia Douglas Murray[26], politicile identitare, multiculturalismul și sentimentul de vină pe care îl aveau democrațiile europene, și în primul rând Germania, a dus la imposibilitatea de a susține un dialog cu privire la oportunitatea acceptării unui număr de milioane de așa-zișI refugiați pe teritoriul european. Dreptul suveran al statelor europene de a decide în ce condiții ar putea accepta afluxul de refugiați a fost contestat iar cei care ridicau întrebări cu privire la consecințele economice sau la dificultatea integrării acestora au fost etichetați drept rasiști. Chiar dacă sondajele de opinie dovedeau că majoritatea populației nu era de acord cu imigrația masivă, conducătorii Europei au decis să ignore această opinie. Sutele de mii de persoane care se prezentau la granițele Europei erau acceptate pe baza unor simple declarații fără ca ele să fie obligate, așa cum cerea legislația, să dovedească faptul că proveneau dintr-o zonă de război sau că aveau suficiente motive pentru a cere azil politic. Studiile ulterioare au arătat că majoritatea celor care au pretins că erau refugiați din Siria provenea de fapt din alte zone și erau cel mult refugiați economici.

Lipsa dialogului a făcut imposibile evaluările științifice cu privire la posibilitatea integrării unui număr atât de mare de persoane care nu cunoșteau nici limbi europene, nici o meserie și erau de multe ori analfabeți. Această situație a dus uneori la soluții penibile cum era cea a municipalității orașului suedez Gothenburg, care a decis să importe cămile și să inființeze un parc de distractii bazat pe aceste animale, pentru că unii imigranți din Somalia și alte țări africane, sosiți cu valul de refugiați, nu se pricepeau decât la îngrijirea cămilelor[27].

Consecința cea mai gravă a politicii de deschidere a granițelor pentru oricine dorea să emigreze a fost Brexit-ul, desprinderea Marii Britanii de Uniunea Europeană, datorită temerilor că sute de mii de refugiați vor pătrunde pe teritoriul acestei țări. Chiar dacă, deocamdată, pericolul islamizării Europei, de care se temeau unii autori, nu este de actualitate, efectele economice și sociale ale valului de imigranți pot să afecteze în mod negativ țările care i-au acceptat pe aceștia.

În momentul de față este greu de prevăzut dacă politicile identitare vor supraviețui și dacă, așa cum se tem mulți politologi, vor duce la subminarea democrației. Tendințele ultimilor ani sunt îngrijorătoare. Tot mai multe țări par a renunța la mecanismele democratice iar ideologiile extremiste, pe care mulți le considerau de domeniul trecutului, revin din nou în prim planul istoriei. După cum remarca și Francis Fukuyama, lumea prezentă seamănă tot mai mult cu cea din unele distopii clasice. Nu ne rămâne însă decât să sperăm, la fel ca și politologul

[26] Murray, Douglas, ***The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam***, London: Bloomsbury Continuum, 2018.
[27] RT News: ***"Pure racism": Migrants blast Sweden's Camel Park integration strategy***, 14 Feb. 2017, consultat la https://www.rt.com/news/377359-sweden-migrants-camel-park/ în data de 05.10.2018.

american, că viitorul nu poate fi atât de sumbru pentru că ”Partea frumoasă a ficțiunii distopice constă în faptul că aproape niciodată nu se dovedește a fi adevărată”[28].

BIBLIOGRAPHY

Appiah, Kwame Anthony, ***The Ethics of Identity***, Princeton: Princeton University Press, 2005.
Bauman, Zygmunt, ***Retrotopia***, Cambridge: Polity Press, 2017.
Bruckner, Pascal, ***The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism***, Princeton: Princeton University Press, 2010.
Bruckner, Pascal, ***Un racisme imaginaire: Islamophobie et culpabilité***, Paris: Grasset, 2017.
Campbell, Bradley; Manning, James, ***The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces and the New Culture Wars***, London: Palgrave Macmillan, 2018.
Croucher, Sheila L., ***Globalization and Belonging: The Politics of Identity in a Changing World***, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2004.
Eggington, William, ***The Splintering of American Mind: Identity Politics, Inequality and Community on Today's Campuses***, New York: Bloomsbury Publishing, 2018.
Etherington, Matthew (ed), ***What teachers need to know: Topics in Diversity and Inclusion***, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2017.
Fukuyama, Francis, ***Identity: The Demand for dignity and the Politics of Resentment***, London: Profile Books, 2018.
Garton Ash, Timothy, ***Free Speech: Ten Principles for a Connected World***, London: Atlantic Books, 2016.
Goldberg, Jonah, ***Suicide of the West: How the Rebirth of Tribalism, Populism, Nationalism, and Identity Politics is destroying American Democracy***, New York: Crown Forum, 2018.
Hobfoll, Stevan E., ***Tribalism: The Evolutionary origins of Fear Politics***, London: Paalgrave Macmillan, 2018.
Lukianoff, Greg; Haidt, Jonathan***, The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideeas are Setting Up a Generation for Failure***, New York: Penguin Press, 2018.
Mac Donald. Heather, ***The Diversity Delusion: How Race and Gender Pandering Corrupt the University and Undermine Our Culture***, New York: St. Martin's Press, 2018.
Martin Alcoff, Linda; Hames-Garcia, Michael; Mohanty, Satya P.; Moya, Paula M. L. (eds.), ***Identity Politics Reconsidered***, New York: Palgrave Macmillan, 2006.
Mill, John Stuart, ***On Liberty***, New Haven: Yale University Press, 2003.
Murray, Douglas, ***The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam***, London: Bloomsbury Continuum, 2018.
Singer, Peter, ***On Being Silenced in Germany***, în ”The New York Review of Books”, 15 August 1991, consulatat la https://www.nybooks.com/articles/1991/08/15/on-being-silenced-in-germany/ în date de 08.10.2018.
Sue, Derald Wing, ***Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation***, Hoboken: John Wiley & Sons, 2010

[28] Fukuyama, Francis, ***op. cit.***, p. 182.

POST CONFLICT TRAUMA IN THE ROMAN ARMY?

Fabian Istvan
Lecturer, PhD, UMFST Tîrgu Mureș

Abstract: Considered as a „modern" affliction the Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) is one of the most well documented combat traumas of the 20th century. It draw attention after the Vietnam War, but it seemes that this pshysical disease lurked throuout the centuries. The aim of the paper is to stress out a few aspects concerning the presence (or absence) of the PTSD among the ranks of the Roman army.

Keywords: Warfare, soldier, combat trauma, literature.

Sindromul de stres posttraumatic (Post Traumatic Stres Disorder - PTSD) sau Tulburarea de stres posttraumatic şi-a făcut apariţia în Manualul de Diagnostic şi Statistică a Tulburărilor Mentale (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) în 1980 şi ca rezultat al tratamentelor administrate veteranilor din Vietnam. Deşi tulburarea de stres posttraumatic, nu este o afecţiune mentală cauzată direct de luptă, aceasta poate fi un declanşator al tulburării.[1] Oricum ar fi, din anii 80, perturbările psihologice cronice ca reacţie la traumele extreme de ordin psihic şi emoţional au fost văzute ca o faţetă universală a condiţiei umane.[2] Prin definiţie PTSD este o „o tulburare clasificată de Asociaţia Americană de Psihitarie (APA) în categoria „tulburări legate de traumă şi alţi agenţi de stres". Caracteristica specifică a acestor tulburări este prezenţa unui eveniment advers de natură traumatică sau nu, care precede tulburarea psihică a individului care nu are capacitatea de a gestiona situaţia. Sindromul de stres posttraumatic se poate declanşa ca urmare a expunerii directe sau indirecte la situaţii ca:moartea cuiva, ameninţarea cu moartea, accident, injurii serioase la adresa propriei persoane sau agresiune sexuală. PTSD poate fi menţinut de retrăirea sau expunerea la stimulii aversivi audio-vizuali ai evenimentului traumatic(...).Simptomele de diagnostic pentru PTSD cuprind retrăirea traumei originale prin rememorări şi coşmaruri, evitarea stimulilor asociaţi cu trauma, inclusiv amnezii selective sau refuzul de a vorbi despre eveniment, culpabilizare, ruşine sau dimpotrivă apatie, detaşare, stări reactive ca furia, hipervigilenţa şi dificultăţi de concentrare sau de somn".[3] După perioada recunoaşterii oficiale a PTSD ca tulburare, istoricii şi mai târziu psihologii au început să caute descrieri care să justifice prezenţa acestuia în conflictele secolului XX şi chiar mai devreme. Numărul studiilor şi a lucrărilor de specialitate care abordează problema existenţei PTSD din epocile ante sec.XX a crescut exponenţial. „Punctul de vedere prevalent al acestei abordări se poate observa din aprecierea conform căreia: războaiele din epocile trecute au declanşat ceea ce unii oameni numeau „şocul bombardamentelor" în care soldaţii ce se întorceau acasă erau incapabili să se adapteze la viaţa civilă. În mass media scrisă sau vizuală, pretenţii pentru justificarea pedigreului istoric al PTSD sunt deseori oferite ca şi fundal al istoriei fără atribuiri însă".[4]

Dincolo de consideraţiile lui Melchior care deschid cutia Pandorei în ceea ce priveşte abordările pro şi contra existenţei PTSD în alte epoci decât cea contemporană, credem că totuşi o foarte scurtă trecere în revistă a „istoriografiei" acestui sindrom este necesară. Pentru sec. XX

[1]Aislinn Melchior, *Caesar in Vietnam:did Roman soldiers suffer from Post-Traumatic Stress Disorder?* Greece and Rome, Volume 58, Issue 02, October 2011, p.209
[2]Scott Brantner, *Imaginibus, non mente faluntur: Post-traumatic Stress in Roman Medicine and Literature*,California State University,Northridge, s.a. p.1.
[3]http://www.romedic.ro/stresul-posttraumatic accesat la 15.09.2018.
[4]Melchior,*art.cit.* p.210

situaţia este destul de clară: în Primul Război Mondial pentru simptomele descrise în definiţia PTSD se folosea termenul de „şocul bombardamentelor" (shell shock). „Medicii lucrând cu cei ce se întorceau din tranşee începeau să considere că de vreme ce nu există cauze fizice a simptomelor la care erau martori în cazul şocului de bombardament, au tras concluzia că este vorba de o boală psihică ce putea fi tratată prin noile abordări psihoterapeutice promovate de Sigmund Freud şi contemporanii săi".[5] În Cel De-al Doilea Război Mondial, psihologii militari au recunoscut „şocul bombardamentelor" ca traumă psihologică. Deşi avea diferite dennumiri: „oboseală de luptă" (battle fatigue), „neuroză de luptă" (combat neurosis) armatele din ambele tabere au înţeles natura PTSD-ului şi au dezvoltat o serie de tehnici menite nu atât pentru a vindeca soldaţii afectaţi ci, de ai face din nou capabili de luptă. Tratamentele includeau evacuarea din zona de conflict, spitalizarea, sedarea repetată şi chiar hipnoza[6]. Rezultatele au fost diferite: unii dintre combatanţi s-au vindecat şi chiar s-au întors pe front, alţii au rămas afectaţi pe viaţă.

Conflictul care a marcat definitiv studierea PTSD-ului şi a reprezentat şi începutul studiului istoric al acestei afecţiuni a fost fără îndoială cel din Vietnam. Cunoscut iniţial sub denumirea „Sindromul post-Vietnam" în 1980 apare termenul actual de Sindromul de Stres-Posttraumatic (PTSD). Rămân epocale în acest sens lucrările lui Johanthan Shay, *Achilles in Vietnam. Combat trauma and the undoing of character* apărută în 1994 şi care reprezenta rodul a 20 de ani de muncă cu veteranii afectaţi de conflictul din Vietnam, respectiv al lui Lawrence Trittle, *From Melos to My Lai. War and survival* apărută în 2000. Trittle, profesor de istorie la Marimont University, spre deosebire de Shay, a fost veteran al conflictului vietnamez şi a experimentat pe pielea lui PTSD-ul. Cei doi vor declanşa o adevărată avalanşă de studii privitoare la PTSD de-a lungul vremii. Primii luaţi în vizor au fost bineînţeles grecii (după modelul oferit de Shay şi Trittle), dar au urmat şi o serie de studii dedicate conflictelor epocii moderne. Astfel, existenţa PTSD-ului era demonstrată pe baza scrierilor doctorului Leopold Auenbrugger care, tratând răniţii Războiului de 7 ani (1756-1763) a constatat existenţa semnelor ce pot fi identificate ca şi traumă postconflict (depresie, surmenaj, stări de furie) dar le-a pus pe seama dorului de casă, nicidecum pe seama grozăviilor războiului,de aceea el a denumit tulburarea pur şi simplu „nostalgie"[7]. Războiul Civil American (1860-1864) a fost de asemenea subiectul studiilor dedicate PTSD-ului. Şi în acest caz medicii epocii puneau semnele acestei tulburări pe seama factorilor de mediu: climă, marşuri lungi, privarea de somn şi chiar greutatea şi modul de purtare a echipamentului. Majoritatea acestor studii au fost primite cu o clară notă critică de către psihologi şi astfel că în momentul când s-a ajuns la dezbaterea problemei PTSD-ului în armata romană existau două curente aflate în opoziţie: universalist şi relativist. „Curentul universalist consideră că de vreme ce omul antic şi cel modern sunt identice biologic, iar evenimente traumatice apar în toate epocile, reacţiile psihologice adverse la aceste evenimente (cum ar fi PTSD observat la veteranii din epoca contemporană) trebuie să se manifeste în acelaşi fel de-a lungul istoriei. Relativismul respinge această abordare şi argumentează că diferitele tipuri de luptă din antichitate şi până în prezent, precum şi setarea mentală foarte diferită prin care se face procesarea acestor evenimente, fac imposibilă diagnosticarea combatanţilor dintr-o epocă cu tulburările observabile la camarazii lor dintr-o altă epocă(...) La aceasta se adaugă şi faptul că marea majoritate a conflictelor (istoriei romane-n.n.) sunt cunoscute numai prin lucrările scrise după evenimente, de cei care nu au auvut nimic de-a face cu cele relatate. În aceste lucrări este descrisă bătălia generalilor-conflictul tactic- şi nicidecum cea a soldatului de

[5]Alan M.Greaves, *Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in ancient Greece: a methodological review* în: Stephen O Brien – Daniel Boatright (eds),*Warfare and Society in the Ancient Eastern Mediteranean*, BAR International Series 2583, 2013, p.97

[6]http://militaryhistorynow.com/2012/09/17/walking-wounded-ptsd-from-ancient-greece-to-afghanistan/ accesat 15.09.2018.

[7]ibdem

rând care se confrunta în mod direct cu inamicul."[8]. Mai mult decât atât, studiile în psihologie au arătat faptul că există o corelaţie clară între rănile la nivelul capului şi PTSD nemaivorbind de faptul că Manualul Statistic şi de Diagnoză a Tulburărilor Mentale a stabilit criteriile de diagnosticare „pe un construct social bazat pe valorile occidentale moderne cum ar fi individualismul şi deci inaplicabil pe alte culturi şi societăţi."[9] Şi totuşi apar în continuu articole bazate pe analiza, câteodată forţată, a izvoarelor romane.

Marea întrebare deci este dacă psiho-istoria contemporană îşi poate permite să exporte punctul de vedere asupra unei lumi de mult apuse în genere şi în special asupra romanilor în cazul de faţă? Ceea ce este clar, că nu avem o descriere exactă a PTSD-ului în toate formele ei de manifestare. Dar avem două aspecte relaţionare în ceea ce priveşte existenţa traumei post-conflict: „manualele" tactice prin care noile generaţii de ofiţeri erau învăţaţi să evite greşelile predecesorilor[10] şi, izvoarele antice care descriu unele manifestări ce pot fi identificate drept PTSD. Referitor la primul aspect deja în sec.XIX Ardant du Picq argumenta asupra continuităţii modelului comportamental al soldaţior de-a lungul secolelor şi scoate în evidenţă un fapt existent în mai toate manualele de instrucţie antice: „Omul nu participă la bătălie doar să lupte ci ca să obţină victoria. El face totul să evite primul aspect şi să obţină al doilea(...) Omului îi este groază de moarte(...) iar rolul disciplinei este de a înfrânge această groază prin spectrul unei orori şi mai mari: acela al pedepsei şi a disgraţiei."[11]. Această afirmaţie poate oferi o viziune asupra universalităţii experienţei conflictului, în ciuda „schimbărilor în aşteptările psihologice şi în armament ca să numim doar două varibile".[12] Dacă se poate presupune, pe baza manualelor militare, că există o continuitate comportamentală în timpul conflictului atunci probabil la fel există paralelisme şi în ce priveşte perioada post-conflict. Acum ajungem la cel de-al doilea aspect al problemei: izvoarele antice vorbesc de cazuri care pot fi descrise drept manifestări ale traumelor post-conflict.

Astfel, Appian în ale sale „*Războaie civile"* descrie cum un veteran, Cestius Macedonicus „un pic sarit de pe fix"[13] la aflarea veştii că oraşul în care locuia, Perusia va fi asediat de soldaţii lui Octavius şi a dat foc la casă şi s-a aruncat în flăcări. Velleius Paterculus în „*Historiae Romanae*", descriind acelaşi eveniment precizează că oraşul a fost incendiat tocmai de Macedonicus care şi-a dat foc la casă după care s-a sinucis cu propria sabie.[14] O posibilă interpretare ar fi că Macedonicus a fost afectat de conflictele la care luase parte, de aceea a comis acest act sinucigaş.[15] Un alt (posibil) exemplu ar putea fi dat de Titus Livius în arhicunoscuta *Ab urbe condita* undepomeneşte, în contextul Celui de-al Doilea Război Punic, de Publius Cornelius Scipio care, rănit la Ticinius (218 a.Chr.) doreşte să amâne asaltul roman: „După ce minţile şi trupurile soldaţilor au fost împrospătate, nimeni altul decât colegul său (Scipio) a vrut să oprească bătălia. El (Tiberius Sempronius Longus) credea că Scipio era mai bolnav mental decât corporal şi amintirea rănirii sale l-a făcut să-i fie teamă de bătălie şi de proiectilele ei".[16] Tot

---

[8] Joseph Hall, *Psyhological trauma and the soldiers of Rome. A Roman PTSD?,* Ancient warfare X, I, p.48
[9]Korneel van Lommel, *The recognition of Roman soldiers mental impairment,* Acta Classica, LVI (2013),p.157
[10]Melchior, art.cit. p.213
[11] A.du. Picq, *Battle studies* apud. Ibidem p.213
[12]Ibidem p.214
[13]Appianus,*Bellumcivilis.V.49*.
*http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0232%3Abook%3D5%3Achapter%3D5%3Asection%3D49*accesat 21.09.2018
[14] Velleius Paterculus, *Historiae Romanae 2,74,4* ,Loeb Classical Library, 1924, "*urbs incensa, cuius initium incendii princeps eius loci fecit Macedonicus, qui subiecto rebus ac penatibus suis igni transfixum se gladio flammae intulit.*"http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Velleius_Paterculus/2C*.html#74 accesat, 21.09.2018
[15]Celsus în a sa *Medicina 3.18* documentează mai multe tipuri de nebunie şi menţionează că un tip rar întâlint este cel declanşat de teamă. Astfel el dă singurul exemplu medical din lumea romană care poate fi interpretat ca STPT
[16] Titus Livius, Ab urbe condita 21.53.2 apud. Van Lommel, *art.cit.* p.169 *"Restitutos ac refectos militibus animos nec quemquam esse praeter collegam qui dilatam dimicationem vellet; eum, animo magis quam corpore aegrum memoria volneris aciem ac tela horrere."*

Appian, de data aceasta în *De bello punicis* face o nouă referire (indirectă) la trauma de luptă: după ce descrie cu lux de amănunte grozăviile luptelor de stradă în timpul distrugerii Cartaginei, autorul afirmă preocuparea lui Scipio de a-şi odihni trupele prin rotaţia lor: „şase zile şi şase nopţi au trecut în luptă îngrozitoare, după care soldaţii au fost schimbaţi ca să nu fie afectaţi de pierderi, măcel, lipsa somnului şi de imaginile oribile”.[17]

Plutarch în *Vieţi paralele,* mai precis în partea în care descrie viaţa lui Marius, sublinieză cum acesta spre sfârşitul vieţii era bântuit de „nopţi de teroare şi vise tulburătoare”. Drept urmare fostul dictator s-a apucat de băut „în acest fel încercând să doarmă ca o cale de scăpare de la asemenea gânduri”[18]. În fine se pare că există şi o evidenţă epigrafică: o piatră funerară din Mauretania Cesarensis, dedicată lui Ulpius Optatus pe care după prezentarea faptelor de glorie al soldatului se afirmă „şi a dezlănţuit furia exagerată şi familiară care a trimis pe acest tânăr roman direct în rândurile inamicului, unde a suferit mai multe răniri”.[19]

Avem în ultimele două surse câteva din posibilele caracteristici ale PTSD-ului: coşmarurile recurente şi refugiul în băutură (cazul lui Marius) respectiv, furia exagerată sinucigasă în cazul lui Optatus. Rămân însă prezente câteva probleme: cazurile descrise sunt foarte puţine raportate la numărul mare de scene de luptă descrise în istoriografia romană; şi în al doilea rând: sunt simptomele descrise semne clare de PTSD *avant-lettre* sau pur şi simplu sunt aspecte specifice unei epoci dominate de violenţă? Visele lui Marius sunt probabil o caracteristică oricărui personaj care şi-a clădit cariera prin exterminarea adversarilor iar, Optatus poate fi şi un caz de *furor bellicus* atât de iubit de autorii antici. Oricum ar fi, în acest context, o problemă de bază, aşa cum s-a menţionat şi mai înainte, este faptul că izvoarele ori sunt elaborate de comandanţi, cum ar fi cazul lui Caesar cu *De bello gallico* respectiv *De bello civilo,* ori sunt scrise cu mult după terminarea conflictului. Se poate observa că spre deosebire de lumea greacă, pare se mult mai sensibilă la problemele combatanţilor, lumea romană prezintă prea puţine exemple de traumă post-conflict. Mai mult decât atât, majoritatea surselor literare şi epigrafice arată clar că după *honesta missio* foarte mulţi veterani deveneau membrii respectaţi ai comunităţii lor[20]. Dar, ca situaţia să rămână tulbure avem surse juridice, tot romane, care vorbesc clar de acordarea de *missio causaria* în cazul în care soldatul de-a lungul serviciului militar începea să sufere de *vitio animi vel corporis*[21]. Ce anume însemna acest *vitio animis* rămâne elusiv. Cert este că pe de o parte nici până azi mecanismele declanşatoare ale PTSD nu sunt în întregime cunoscute dar, la nivelul soldatului roman de rând se regăsesc cele mai importante trei elemente care pot duce la apariţia traumelor post-conflict (ca să nu folosim clar termenul PTSD): a fi martor la evenimente groaznice, şi/sau a fi în pericol de moarte şi/sau actul de-a ucide. Majoritatea luptelor romanilor erau de aproape (corp la corp), mai mult gladius-ul scurt încuraja lupta agresivă, deci rezultatul era clar. La lupta corp la corp se asociau şi alte pericole ale câmpului de luptă: armele de distanţa şi semidistanţă, şarje de cavalerie, atacul carelor de luptă şi a elefanţilor. Probabil de aceea trupele de rezervă erau în majoritatea cazurilor veterani care nu-şi pierdeau curajul urmărind desfăşurarea bătăliei şi uciderea şi rănirea camarazilor[22]. Dincolo de

[17] Appianus, *Romanarum historiarum, de bellis punicis liber 130* apud. Hall, *art.cit.*p.49
[18] Plutarch, *Parallel lives*, 45 2-7, http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Marius*.html accesat 21.09.2018
[19] CIL 8,21562 *D(is) M(anibus) s(acrum)/hic situs est quondam iuvenis/generoso nomine miles Ulp(ius) Op/tatus quiq(ue) regens virgam decus et/virtutis honorem gestavit, proles/laudanda propagine longa. hi[c]/multos domuit stravitq(ue) per hos un/diq(ue) montes infandos hostes teme-rataque bella subiit et quid n[on m]ulti/poterant iuvene[s] hic semper [solus a]/gebat. cum suam totam nimium/depend[ere]t iram obvius ipse furo[r]/pugnae Romanum iuvenem per/hostica vulnera misit. ipse tam[en]/victor telis undiq(ue) clus[us – – -]/gentis nequid fe[ra- – -]-/renit ipse suis [- – -]/cladiq(ue) et vita [- – -].*
[20] Melchior, *art.cit.*p.213.
[21] Macer,*Digesta 49.16.13.3* apud. Van Lommel, *art.cit.* p. 159. Izvoarele juridice romane precizează situaţiile în cazul în care soldaţii acţionau iraţional şi pentru care primeau *dishonesta missio*: *inpatientia doloris, morbus, luctus, taedium vitae, furor, pudor*. În cazul în care soldatul încerca să se sinucidă şi eşua, era trimis în faţa curţii marţiale şi executat pentru trădare (excepţie în cazul în care era beat în momentul comiterii faptei).
[22] Melchior, *art.cit.* p. 218

cruzimea luptei rămâne întrebarea daca la modul general factorii de stres erau/sunt aceleaşi: bătălia antică era mult mai „localizată. Nu cădeau proiectile de mortier în Zona Verde, nu erau atentatori sinucigaşi în pieţe, grămezile de gunoi de pe stradă nu ascundeau explozibil".[23] La acestea se adaugă încă două aspecte: marea majoritate a rănilor erau produse de arme cu tăiş şi mai puţin de arme care produceau comoţii celebrale. Ori s-a demonstrat că rănirile la cap au relaţie directă cu PTSD ul în accepţiunea ei modernă. Marea majoritate a cauzelor fizice a ale PTSD-ului sunt undele de şoc şi/sau schijele produse de proiectile de artilerie respectiv explozibili (mine, dispozitive improvizate etc.). Psihologii mai adaugă şi sentimentul de neputinţă şi frustrare a soldaţilor în faţa unui inamic „invizibil", precum şi rezultatul unei lovituri în plin asupra corpului uman. Al doilea aspect este cel de condiţionare mentală mai precis expectanţele şi locul în societate al unui roman într-o societate în care(spre deosebire de lumea contemporană) schisma dintre sfera civilă şi cea militară nu era deloc mare. Ştim cu toţii brutalitatea cotidianului roman: de la mortalitatea infantilă ridicată (aproape 300 la 1000 faţă de lumea modernă de 3 la 1000), la execuţii, lupte de gladiatori, brutalitatea din armată (atât pe câmpul de luptă cât şi în afara ei) deci o stare de violenţă care era „mijlocul şi expresia puterii romane".[24] Deci, concluzia lui Melchior este că şocul suferit de un soldat modern la vederea în premieră a unui cadavru nu putea fi înţeles de un roman care de mic copil era înconjurat de moarte. „Cred că soldaţii actuali au de a face cu factori psihologici mult mai complecşi decât cei de pe vremea romanilor, inclusiv o populaţie care evită realităţile războiului dar, doreşte să se bucure de pe urma ei. La acesta se adaugă, ca un paradox al cauzei PTSD: armele la distanţă dezvoltate să asigure o superioritate militară evidentă şi să protejeze soldaţii de teama şi grozăvia luptei de aproape, pot fi cauza şi mai multe traume atât prin undele de şoc, cât şi prin sentimentul incapacităţii inerente."[25] A afirma la modul concret că soldaţii romani sufereau de PTSD e destul de hazardat, mai mult decât atât se pare că avem de-a face cu o interpretare forţată a unor acţiuni care la vremea respectivă, deşi menţionate în unele surse istoriografice sunt mai degrabă o curiozitate decât un fenomen social asociat mediului militar.

BIBLIOGRAPHY

Brantner, Scott, *Imaginibus, non mente faluntur: Post-traumatic Stress in Roman Medicine and Literature,* California State University,Northridge, s.a.
Greaves, M. Alan *Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in ancient Greece: a methodological review* în: Stephen Brien – Boatright Daniel (eds),*Warfare and Society in the Ancient Eastern Mediteranean*, BAR International Series 2583, 2013.
Hall, Joseph *Psyhological trauma and the soldiers of Rome. A Roman PTSD?* Ancient warfare X, I.
Melchior,Aislinn *Caesar in Vietnam:did Roman soldiers suffer from Post-Traumatic Stress Disorder?* Greece and Rome, Volume 58, Issue 02, October 2011,
Van Lommel Korneel, *The recognition of Roman soldiers mental impairment,* Acta Classica, LVI (2013).
Velleius Paterculus, *Historiae Romanae 2,74,4* ,Loeb Classical Library, 1924
http://www.romedic.ro/stresul-posttraumatic
http://militaryhistorynow.com/2012/09/17/walking-wounded-ptsd-from-ancient-greece-to-afghanistan/

[23] Ibidem p.218
[24] Ibidem p.222
[25] Ibidem p.223

THE EMPEROR NERO IN DIALOGS BY PETRARCH, EPIGRAPHS AND WOODCUTS TO THEM OF THE REFORMATION EPOCH: GENERAL AND SPECIAL IN PERCEPTION

N. I. Devyataykina, PhD

Abstract: The paper considers the character of Nero as it is represented in the famous treatise "De remediis utriusque fortunae" -"Remedies for Fortune Fair and Foul" (1354-1366) by Italian Renaissance humanist and expert Ancient scholar Petrarch (1304-1374). Nero appears in 19 dialogues as a ruler, person and exemplar. The paper comments on historical, political and cultural priorities of Petrarch as revealed through his use of Nero character. The article is also largely based on the analysis of woodcuts (1520-1521) by German Master of Petrarch and epigraphs to dialogues (1529-1531) by German Reformation poet Pinicianus. The paper demonstrates that the Master of Petrarch does not just illustrate Pertrarch's texts, but rather re-thinks them, accentuating in his sharp graphics what was relevant and urgent for his period. Pinicianus uses the same strategy, concentrating on moral and religious problems. Both German interpreters of Petrarch use simple language, folklore images and folk wisdom, the realities of their period, substitute philosophical speculation by material talk, and create their own 'portrait' of Nero.

Keywords: Nero, the perception of Renaissance text, Petrarch, Pinicianus, Master of Petrarch

Petrarch's (1304 – 1374) place in European culture rests mainly on his "Canzoniere" – a book of verse in Italian, containing 366 sonnets and songs inspired by Laura's beauty. In recent decades his poetry competes for scholars' attention with Petrarch's Latin writings, which came under close scrutiny from literary scholars and historians from around the world [3], as well as from Russia (R.I. Khlodovsky, V.V. Bibikhin, E.G. Rabinovitch, L.M. Lukyanova, N.V. Revyakina, L.M. Batkin, N.I. Devyataikina, et al.) [2].

Currently, the predominant approach to Petrarch's humanism departs from the conviction that his writings, taken *as a whole*, defined "the configuration of Renaissance as a type of culture" (M.L. Andreyev) [1, p.538]. The dialogues from Petrarch's main treatise – "De remediis utriusque fortunae" ("Remedies for Fortune Fair and Foul ", 1354-1366) allow us to add that Petrarch's *ouvre* is also an important crossroads, the meeting-point between Renaissance and Reformation, Italy and Germany. The treatise was highly popular in German-speaking lands, especially during the Reformation. In the 1880-s, American scholar W. Fiske listed 94 editions of the treatise both in Latin and in translation, with significant share of German translations (print-runs of 1532, 1539, 1545, 1551,1559,1572, 1584, 1596, 1604, 1620) [5]. Today, both in Europe and in Russia, notwithstanding the appearance of new translations, the treatise is not sufficiently known to wide readership. Much less known are the epigraphs to the treatise by Pinicianus, written in 1529-1531 [6]. Pinicianus was a German poet, clergyman, grammarian and translator, who supported the Reformation. In the period of his life that is of interest here, he was linked to the city of Augsburg, the site of first editions of Petrarch's treatise, the text adorned by specially commissioned epigraphs and woodcuts. [10, 11] To our knowledge, so far the woodcuts by Master of Petrarch, who worked in the early 1520-s, was a vehement critic of Catholicism and Pope's power [4], have never attracted scholarly attention. The paper aims to analyze the situations in which Nero appears in the dialogues, what comments his figure elicits, how it functions for the formulation of humanist ideas, what was Pinicianus and Master of Petrarch's reaction to 'dialogues with Nero'.

Under what circumstances Petrarch mentions Nero? It is worth noting that he wrote the treatise at the height of his literary career, in the language that is accessible and highly expressive. The treatise was meant for everyday reading. It contains a multitude of names and examples, proverbs and adages. The treatise demonstrates the author's great interest in Greek and Roman antiquity, especially in the Roman period – its heroes, politicians, rulers, philosophers, writers, poets, literary characters, its gods and mythological characters.. In 254 dialogues of the treatise, 320 Roman names are mentioned; the frequency of their usage is irregular throughout the book – from 1-2 names to over 50 per dialogue. Romans are mentioned mostly in the Book I of the treatise, which discusses the happy life; they figure less in Book II, about the unhappy fortune [8]. Two tables give the idea of the place that Nero (37-68, Emperor in 54-68) holds in the treatise, alongside other Roman characters.

Table 1. Book I dialogues featuring Nero: titles

	Number in the book	Latin title	English title
1	XV	Depatriagloriosa	A glorious native country
2	XXIII	De dulcedine musica	Sweet music
3	XXXVIII	De gemmarum poculis	On precious cups
4	LII	De amico unico et fideli	A faithful friend
5	LIV	De inventione aurifodine	On discovering gold
6	LXXV	De optimo genero	On wonderful son-in-law
7	LXXIX	De filiis adoptivis et privignis	On adoption
8	LXXXI	De insigni discipulo	A remarkable pupil
9	XCV	De occupata tyranide	Seizing a lordship
10	XCVI	De regno et imperio	Kingship and empire
11	CX.	De hereditatis expectatione	On expecting the inheritance
12	CXIV	De filii vel amici expectatione	On waiting for a son or a friend
13	CXVIII	De Gloria ex edificiis sperata	On the hope to gain glory through one's buildings

Table 2. Book II dialogues, featuring Nero: titles

	Number in the book	Latin title	English title
1	IX	De damno passo	On loss of property
2	XXII	De uxore sterili	On infertile wife
3	XXXIX	De iniusto domino	On unfair ruler
4	LXIII	De habitatione angusta	On incapacious dwelling
5	LXXIX	De amisso regno	On the loss of king's power
6	LXXXI	De amissa tirannide	On the loss of tyranny

It is easy to see that Petrarch finds reasons to name Nero in every thirteenth dialogue, almost twice as often in Book I in comparison to Book II. The dialogues in the tables treat different topics. All of them are written as dialogues between two allegorical characters – Reason and Joy in Book I, Reason and Sorrow in Book II. They discuss in detail the following problems of general concern to early humanism: true/false glory, friendship and interests, hobbies, wealth and what is today called the conspicuous consumption, family and family dynamics, what constitutes a fair (ideal) ruler or tyrant. None of the dialogues is completely devoted to Nero, neither to any other historical figure. The Roman emperor is of interest to Petrarch 'anthropologically'; he presents Nero as a man, a person, in all manifestations of his public and

private conduct. Only five dialogues from the lists are of political nature, and these still present Nero as a man.

Within the paper limits we cannot fully analyze all the dialogues, so we take only three or four. Let's start with the problem of glory. It has been long established that for Petrarch, glory was one of the central problems, running through his writings of all periods; there are several dialogues on glory in the treatise under consideration. Petrarch's main thesis on glory, illustrated by huge number of examples, is that glory rests exclusively on personal acts, in any field; its source is personal virtue-valor; glory is the shadow of virtue; glory is kept up in eternity by poets, who write about men worthy of glory. According to Petrarch, ignominy, dishonor is also the result of person's acts, never an ancestral or social stigma. In the dialogue "De patria gloriosa" (A glorious native country. I.15), the first in the treatise mentioning Nero, the humanist offers many examples to support the idea that no illustrious place of birth can impart glory on a person, while a man can impart glory on the most humble place of birth. Nero is used here in the context of social aspects of glory: for those like him, "born at the top of the world", their great birthplace is a factor contributing to their "dishonor known to the whole world", the birthplace increases their ignominy [8, p.72]. In the first dialogue Nero serves as a negative example and warning, and glory understood as being known to next generations can turn to be great dishonor, the synonym for horrible crimes and shame.

It has been long shown that his materials on Nero Petrarch took from Suetonius's (c. 69 – after 122 AD) "The Lives of the Twelve Caesars", which he knew very well, as evidenced by Petrarch's free use of facts and direct quotes from Suetonius in wide variety of texts [9]. The first part of Suetonius narrative of Nero stresses his positive qualities and the promise he showed in early youth. Suetonius writes about Nero's classical education, high birth, finesse, his many gifts, including acting talent; physical attractiveness; about the great scale of his plans for future (9.Neron.20). Petrarch's dialogues do not mention any of these; he only cites Nero's self-characterization as a great actor. The fact shows that Petrarch chose his materials and accentuated them in accordance with his humanistic belief that intelligence, education, talents and eloquence are made worthy only in conjunction with virtue.

Pinician's epigraph to the dialogue "De patria gloriosa" underlines for the reader the importance of contemplation of soul's eternal, heavenly 'patria'. [7,S.11]. The woodcut depicts a German city on fire, its defenders dead on its walls – a picture of Reformation's atrocities [7, S.12]. Both the epigraph and the woodcut far depart from the contents of the dialogue, but they speak directly to the German contemporaries of Petrarch's "co-authors'.

As might be expected, the figure of Nero appears in the dialogue "De dulcedine musica" (Sweet music. I.23). Petrarch here reasons on the importance and value of music, argues for its chaste and moderate pursue, recalls the singing of angels in heaven; the dialogue closes with author agreeing with Plato's opinion on the importance of music for the morals of the state. The humanist draws several Greek and Roman examples (Arion, Domitian, Themistocles, Epaminondas, Alcibiades, Caligula). Nero comes the last on this list, and is given the longest author's comment: "It's hard to imagine how much effort Nero put into his cittern skills, and to what extent he took care of his voice. And, what's most stupid and ludicrous, on his last night, the first night that allowed his people to make a break in fearing and breathe a little, – among his pleas, coming from the direct danger of death, whining all the time, he lamented not the fall of the great princeps, but the death of the great musician" [8, p.122]. Petrarch's words combine irony, sarcastic ridicule, and his characteristic word-play: the contrast of 'the last – the first' is used here to express the attitude to Nero as to a ruler, whose death had been looked forward to in the hope that it would stop the sequence of terrible crimes and abominations.

Pinicianus in the epigraph to this dialogue draws the reader's attention to Petrarch's opinion on the relaxing influence of music:

Enervant animos cythara cantusque lyraque
et vox et numeris bracchia mota suis.[7, S.22]

(Souls find relaxation in cittern and singing to lyra,
Rhythm, harmonious tune, languid shoulder movements).

The epigraph refers generally to the evaluation of creative efforts of all singers and musicians mentioned in the dialogue, thus by extension it refers to Nero. Master of Petrarch is more interested in Arion: his woodcut shows the cittern-player on dolphin's back, other dolphins listening to his music, as well as his German contemporaries listening to other musicians. The transcendence of heavenly music over the music produced on earth, by inclusion – over Nero's music, is communicated by the presence of Gothic church in the picture and its singing congregation. From the upper corner of the woodcut God the Father himself listens to his Christian children singing [7, S.23].

To give the concise characteristic of the relations between other dialogues and their German interpretations, the majority of the latter may well have in mind Nero as a negative exemplar. In the dialogue on son-in-law, Nero figures as the worst kind of son-in-law, the one failing to save the life of his father-in-law [8. De optimo genero. I.75, p.346]; Pinicianus' epigraph catches on this theme [7, S.68], in the Master of Petrarch the son-in-law's sword is brought over father-in-law's head [7, S.68], which graphically exposes the nature of the dialogue's characters, Nero among them (Nero's father-in-law Emperor Claudius was poisoned, his mother Agrippina poisoned on his orders, he kicked to death his pregnant wife Poppaea, etc.) The dialogue "Die insigni discipulo" (A remarkable pupil. I.81) mentions Nero twice as "a powerful pupil", who "protected some of his mentors, while killing the others" [8, p.364]. Among those killed – Nero's tutor and later first advisor Seneca, the famous philosopher, whom Nero ordered to kill himself, allowing to choose the manner of his suicide. Pinicianus writes in his epigraph: "The intellect that bodes success often plunges one in evil" (ingenium felix ad mala saepe ruit) [7,S.72]. Master of Petrarch presents a classroom scene with older students fighting, and their masters taking out the moistened rods in order to pull them apart, and makes no further development of the theme [7, S.73]. Nero's further mentions in the dialogues lead to conclusion that the relations of the three texts – Petrarch, Pinicianus and Master of Petrarch –to each other are similar to those described above. The last text featuring Nero is "De amissa tirannide"(On the loss of tyranny. II.81) [8, p.876-884]. It makes the appropriate finale to Nero's story. As usual, Petrarch draws several Greek and Roman examples, the earliest being the Greek tyrant Dionysius the Elder of Syracuse and the latest – the Roman 'trinity' of Caligula, Nero and Domitian (end of I cent. AD). In Petrarch's words, their cruelty "led to their killings"[8, p.880]. Petrarch is as stern to avarice and injustice. Poison and sword are what tyrants usually die from. Master of Petrarch follows close in the humanist's steps: he depicts a tyrant standing on top of a tower which is being attacked by rebellious citizens. The tower already tilts and is going to fall. [7, S.177]. There is little doubt that the artist sees in the place of the tyrant atop the tower all the tyrants named by Petrarch, including Nero. But the depiction of clothes, arms, power insignia, the tower architecture, – all refer the viewer to the time of the woodcut's production. Pinicianus is kinder to the tyrants who lost their power: he thinks their lives can be spared:

You who lost tyranny, rejoice – you are now free from intrigues,
As hatred has left your soul [7, S.177].

However, Pinicianus does not doubt that any ruling tyrant hates his subjects. Perhaps his relative moderation (against Master of Petrarch) comes from Christian notion of murder as a sin, from his awareness that his country is in the throes of civil war – the Reformation.

To sum up. Our analysis of two narrative and one visual text opened many interesting new points. Obviously, Petrarch's dialogues mentioning Nero contain as much basic components of the Renaissance culture as the rest of the dialogues. His new humanistic concept of man in the world, of person within society makes him choose his exemplars based on the character's relations to his family and friends, his public and private behavior. In case of Nero, Petrarch is equally interested in his acts as princeps, their congruence with the Roman idea of the ruler as "the father of the country", serving the public good. It was noted that Book I of the treatise features Nero twice as often as Book II, and one may think that the main portion of Nero's life,

with its great aspirations and luxury, was in Petrarch's view an example of happy fortune (also in accordance with the theme of Book I). But Petrarch uses his Nero materials contrariwise. The author threads up the evidence that even the highest fortune bestowed upon a person lacking in justice, kindness, generosity, civic, familial and friendship values, will result in that person's fall and death. In one of the dialogues Petrarch even uses the medieval rumor – a very rare instance in Petrarch – that Antichrist will come in the image of Nero. In Petrarch's opinion, Nero's name is forever ignominious, his fame is notorious, similar in the nature to that of Herostratus: he burnt out, turned to ashes the ancestral honor, the respect for the princeps status, trampled down on family values, on the value of life.

Petrarch doesn't recount Suetonius, but his dialogues recreate the terrible life-story of Nero in its wholeness, starting from his ancestors and his mother, his tutor Seneca, through the silent enablers who executed Nero's orders – and to the final days of the tyrant and torturer, this horrific self-loving narcissus. If Petrarch had certain ethical and didactic goals, the construction of such narrative chain in the dialogues – one of the dozens in the treatise – makes a very effective device, which ensured the popularity of the book. In the German-speaking countries the treatise was a long-running "bestseller" (to use the word of one of the scholars) also due to the Pinicianus's epigraphs and even more so –due to Master of Petrarch woodcuts, which made Petrarch's contents more accessible. The three artists have, naturally, some differences in their positions, rising from their different historical periods and cultural attitudes. But their attitude to Roman tyrants, to Nero, was similar enough; the German "co-authors" shared the humanistic attitude of the pioneer of Italian Renaissance literature.

BIBLIOGRAPHY

1. Andreyev M.L. Petrarch //Encyclopedia of The Renaissance. — Moscow, 2011. Vol.2. B.2. — P. 535-539.
2. Devyataykina N.I. "Dialogues" of Francesco Petrarca and their textual and visual interpretation in the Reformation era: common and special features in modern European and Russian approaches // Art History in Context of Other Sciences in Russia and Abroad: Parallels and Interaction: Collection of Works of the International Academic Conference on April 23–28, 2017 [Text, scores, ill.] / ed. G.R. Konson. —Moscow: Soglasie PH, 2017. —P.285-294.
3. Dotti U. Vita di Petrarca: il poeta, lo storico, l'umanista. —Torino: Nina Aragno, 2014. — 501 p.
4. Enenkel K. Der Petrarca des, Petrarca-Meisters': zum Text-Bild-Verhältnis in illustrierten De remediis-Ausgaben // K. Enenkel (Hrsg.): Petrarch and His Readers in the Renaissance. — Leiden: Brill, 2006. — S. 51–69.
5.Fiske W. Petrarch's treatise "De remediis utriusque fortunae", text and versions. — Firenze, 1888.
6. Das Glückbuch/ bey des des Gütten vnd Bösen/ darinn leere vnd trost/ weß sich menigklich | hierinn halten soll/ Durch Franciscum Pertarcham vor im latein be-schriben/ | vnd yetz grüntlich vertëutscht/ mit schönen Figuren/ Concordantzen/ Re-gister/ | durchauß gezieret/ der gestalt vor nie gesehen […]. — Augsburg: Heynrich Steyner, 1539. — 416 S. 7.
7. Petrarcha F. Trostspiegel in Glück vnd Vnglück/ | Francisci Petrarchae/ | Deß Weit-berhümten Hoch= | gelehrten fürtrefflichen Poeten vnd Oratorn Trostbücher/ | Von Rath/ That/ vnd Artzney in Glück vnd Vnglück/ Nemlich/ wie | sich ein jeder ver-ständiger Mensch halten soll/ In seiner Wolfahrt nicht | vberheben/ Deßgleichen in Vnglück/ Widerwertigkeit/ | Angst und Noth zutrösten wissen […]. — Frankfurt a. M.: Egenolffs Erben, 1604. — 728 S.
8. Petrarque Fr. Les remedes aux deux fortune / Texte et trad. par Ch. Carraud. — Paris: Jérôme Millon, 2002. Vol. 1. — 1165 p.
9. Suetoni C. Tranquilli opera ex.rec. M.Ihm. Vol.I: De vita Caesarum Libri VIII. —Lps., 1907.

10. Worstbrock F.J. Petrarcas "De remediis utriusque fortunae". Textstruktur und früh-neuzeitliche deutsche Rezeption // Francesco Petrarca in Deutschland. Seine Wir-kung in Literatur, Kunst und Musik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. — S. 43–55.
11. Worstbrock F.J. Pinicianus (Kening), Johannes // Deutscher Humanismus 1480–1520. — Berlin: De Gruyter, 2013. Bd. 2. — S. 445–465.

THE EUROPEAN UNION AND THE HANDLING OF THE ETHNICAL CONFLICTS. THE CONFLICT FROM KOSOVO

Vendelin Francisc Glazer
Lecturer, PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract: The policy of the European Union of handling the ethnical crises concentrated almost exclusively on the Western Balkans. After the NATO intervention in Kosovo in 1999, the European Union played a more and more important role as regional peacemaker and mediatorof the inter-ethnical and religious conflicts from the former-Yugoslavia. Afterthe failureofhandling the crises from the middle of the 90`s, the capabilities of the European Union improved significantly, presently the Union being capable to enterprise both civilian and military operations which allows that the diplomatical efforts can be sustained. Extended at 28 member states with a greater political weight due to both the process of adherence and association but also asresultofthe development of its own identity and security policies, the European Union is presently a lot more capable from the diplomatical and military point of view to facethe new challenges.

Keywords: ideological conflict, crisis, security and defence, refugees, European identity

1. Introduction

Once with the ending of the Cold War, one of the fundamental premises of the European architecture of security also changed. The threat of a mutual annihilation in the eventuality of a confrontation between NATO and the Warsaw Pact, the risk of a war between the European states became insignificant but the possibility of the start of conflicts of other type was not excluded completely.

NATO, the Organization for Security and Cooperation in Europe, the Western European Union, the United Nations and the Council of Europe, the main institutions of European security during the Cold War, survived easily to the ending of the ideological conflict. They needed to implement other policies of solving conflicts in order to face the challenges of the new context, firstly the conflicts of ethnical nature.

At the beginning of the 90`s, in the moment of maximum institutional uncertainty, the European Union and all the other international organization preoccupied with the European security dealt with the process of dissolving of the URSS and with the violent fragmentation of Yugoslavia. The failure of the international community to prevent the series of wars and humansufferings from Yugoslavia represents the clearest illustration of the fact that the traditional paradigmas for preventing conflicts and handling crises had become inadequate.

The European leaders believed that the states ofthe European Community could solve the Yugoslavian crisis from 1991. A decade of confrontations that ended with more than a quarter of a million casualties and 3 million refugees shows the measure in which Europe failded to handlethis crisis[1].

2. The crisis from Kosovo and the marginalization of the European Union

The crisis from Kosovo underlined the main two weak points of the European Community and later of the European Union in handling the conflict from the West Balkans in the 90`s. First of all, the European Union dealt with its own lack of experience as far as the ensurance ofthe European security is concerned. The external policy andof common security was not prepared enough to

[1] Fancompret, Erik, *The dismemberment of Yugoslavia and the European Union (Antwerp, 2001), 172-174*

answer to a situation having the complexity ofthe Yugoslavian one. Secondly, the member states of the European Union had different positions and they were difficult to reconcile.

For example, France, an historical ally of Serbia, favoured a sollution in which the Yugoslavian federation would have remained intact. Italia supported this sollution, mainly because of the strong relations it had with the Yugoslavian government. On the other hand, Germany, that had recently been reunited, was affirmingits moral duty to support other states that had left the Communist regime.

The adopted positions in discussing the NATO action against Yugoslavia in Kosovo from the spring of 1999 there are two major lines: those that support the intervention of the Alliance, it was justified by the dramatical degradation of human rights in the province; the condeming of the bombardments is made, in principle, because of non-respecting the sovereinty of the Yugoslavian state, an action that can be discussed from the moral point of view and the legality that can only be given by the Council of Security of the United Nations.

In the conditions in which in 1998 the Government from Belgrade considered the activity ofthe Albanian Army of Liberation from Kosovo as a bigger and bigger threat at the address of tha national security it deployed important military forces in the province. The actions of the troops declanched an important humanitary crisis, especially from the prismaofthe problem of refugees – one estimates that approximatively 250.000 Albanians from the province left their houses out ofwhich approximatively 80.000 left the country. Supporting itself inlusively on the Resolution 1199/ September 23, 1998 of the CS ofthe United Nations that requested the withdrawal of the federal forces and the coming back ofthe refugees, things that did not happen, and as the negotiations seemed blocked NATO decided the start of bombardments in the spring of 1999 to force Belgrade to conform itself to these decisions[2].

The massive waves ofrefugees causedby the violence from Kosovo provoked the concern of the international community as did also the ones from the Albanian crisis but at a greater scale. In special conditions, the states can appeal at military means to approach the problem, in the sense of forcing the country of origin to change its behavior and in this way be eliminated the migration cause but the effects can be debatable[3].

The explanation for intervention must be rather looked at affective level and the level of responsability, the NATO members being "united by a feeling of shame, given the fact that they failed individually and collectively in conceiving coherent policies and engaging themselves in decisive actions in the four years of ferocious wars in the ex-Yugoslavia (1991-1995)."[4] Given Belgrade's ignoring of the taking of position of the international organizations – the United Nations, the European Union, the Organization forSecurity and Co-operation in Europe, NATO – and the increased concerns by o policy of ethnical epuration, the decision was made easy regarding the involvement of the military force of the Alliance in imposing Belgrade to stop any action in Kosovo, after the failure of the negotiations at Rambouillet[5].

The NATO operation against Yugoslavia had the gift to divise the membersof the concerts of power, generally that of the Council of Security and specifically to the group of contact, Russia and China protesting against the action. From the moral point of view, we find ourselves in front of two different ways of rapporting at the international policy. A point of view that sees

[2] See, for example, Catherine Guicherd (1999), "International Law and the War in Kosovo", in Survival, 41 (2), pages 25-26. C. Guichard offers many pieces of information for a discussion concerning the intervention from Kosovo from the perspective of international right.

[3] This is what comes out from Barry Posen's research, an author attached to the realistical tradition. For Posen, the military means that the states have at their disposal would be, in order, the punishment for example through bombardments, the areas of security for the population in the area in which the population ussually lives or outside it, the forced truce in the area of conflict and, the war against the military power of the attacker, a war after which its political regime would be changed too – B.R. Posen (1996), "Military responses to Refugee Disasters", 77-79

[4] Adam Roberts (1999), "NATO's humanitarian war' over Kosovo", in Survival, 41 (3), 104

[5] For details regarding the deployment of the Conference see, for example, Marc Weller (1999), "The Rambouillet Conference on Kosovo", in International Affairs, 75 (2), 211-251.

sovereignty as untouchable, an intervention from the exterior can not be justified by the way in which sovereignty is exerted in internal business, and the point of view that opposes it is based on the universality of human rights, that are placed from the value point of view above other principles and the international community has the duty to try to monitor their appliance[6].

In the case of Kosovo, the North-Atlantic Alliance appealed at force to translate in fact a military perspective. The NATO action, that was made to protect human rights, should have been built on the imperative of minimizing loses, especially human casualties. The military operation of bombarding knew victims of the bombimgs, but also refugees, journalists or those who were found inside the Embassy of China and so on and so forth. With all the excuses presented, the Alliance continued the following of 5 objectives that were considered "non-debatable": the stopping of the killings by the Yugoslavian military and police forces, the retreat of the troops, the deployment of an international force led by NATO, the coming back of all refugees and a political decision for Kosovo.

The involvement of the Alliance in Kosovo without and explicit mandate from the Council of Security caused serious debates regarding the legality of this action. On one hand, one has affirmed that "the so-called doctrine of humanitary intervention can lead to an escalation of international violence, discord and disorder, diminishing the protection of human rights in the world.[7]" On the other hand, this conflict "was defined as an international crisis and a threat at the address of regional peace and security rather than a simple action of internal interest in more resolutions of the Council of Security.[8]"

The incapacity of the European Union to end the violences after it had affirmed strongly that it was a European problem led to its discredit internationally. The failure of the European Union in the ex-Yugoslavia was not due only to the fact that the organization was not capable but, from the political point of view, it was also not willing to enterprise common actions to end the violences

The lessons of the European failure were learned in time, though. A new architecture of security in which different international organizations can play their own role and take part at initiatives of collective cooperation and security appeared slowly. This new architecture supposes the existence of some institutions with mandates, instruments and policies that allow the more efficient approach of the current and potential provocations of security. In this reconfiguration, the European Union plays a central role. Extended at 28 member states, with a greater political weight also due to the process of adherence and association but also as result of the development of the own identity and policies of security, the European Union is presently more capable from the military and diplomatical point of view to approach the new challenges.

3. The construction of a European identity of Security and Defense

Through the Treaty of institution of the European Union (TUE), signed at Maastricht in 1992, the European Community radically transformed itself into an organization with clear political objectives. Apart of the so-called community pillar, the member states extended the institutional cooperation in other two domains – external affairs (the pillar Common Foregin and

[6] A third point of view would be the hypothetical one sustained by Catherine Guicherd. This author sustains that the most adequate sollution in such situations would be the acknowledgment of the fact that the international legislation in the domain of humanitary intervention is incomplete, it needs to be developed. In this sense she proposes a common action of legiferation at European level, with the participation of the United States and Russia that could be extended globally afterwards – Catherine Guicherd (1999), "International Law and the War in Kosovo", in Survival, 41 (2), especially 20, 29-30.

[7] Jonathan I. Charney (1999), "Anticipatory Humanitary Intervention in Kosovo", in American Journal of International Law, 93 (4), 835.

[8] Ruth Wedgwood (1999), "NATO's campaign in Yugoslavia", in American Journal of International Law, 93 (4), page 829. Wedgwood offers as references the Resolution of the Council of Security 1199/23.09.1998 – preamble; the Resolution of the Council of Security 1203/24.10.1998 – preamble; and also the Resolution of the Council of Security 1244/10.06.1999 – preamble.

Security Policy-CFSP) and Justice and Home Affairs (the pillar JHA, renamed Police and Judicial Co-operation in Criminal Matters - PJCC in 1997). The Common Security and Defence Policy is added to these ones, created through the Treaty of Amsterdam (1997)[9]. As part of the Common Security and Defence Policy, the Policy of Common Security and Defence comprises the military operations and the civilian missions of the European Union. The European Security and Defence Policy offers the frame for of policies for a series of permanent political and military structures and for operations abroad. The policy was incorporated in the treaties of the European Union in 1999. After the attacks from September 11, 2001, USA attracted NATO almost totally in the war against terrorism. Most of the European Union countries redirected an important part of the budget for the defence of the European Union towards national defence which led to the prevention and the development of some capabilities of handling the crisis by the European Union[10].

The development of the institutional frame and of the political instruments necessary to obtain this independence was realised through the creation of the position of General Secretary of the European Council and High Representative for the External Policy and Common Security which surely led at that element of visibility/continuity that PESC lacked. From the numerous institutions involved in PESC and found under the authority of the Council of Europe, a few of them are are relevant directly for the EU operations of handling crisis. These are especially the Political and Security Committee, the Military Committee of the European Unions and the Military Command of the EU, all of these becoming permanent institutions according to the provisions of the Treaty of Nice (2001).

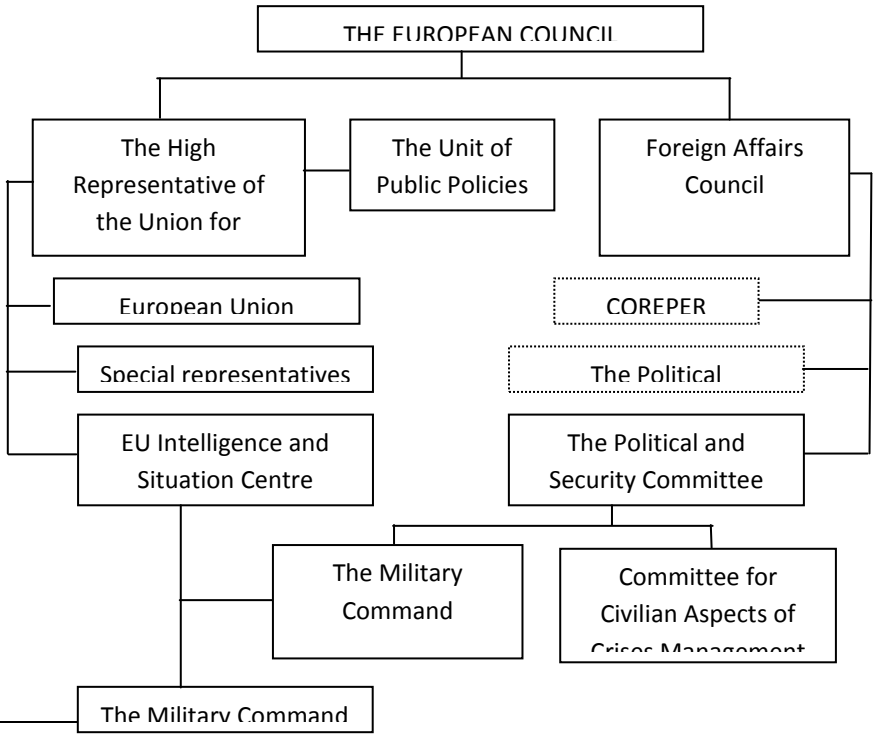


FIGURE 1. The institutional

[9] The European Council from Helsinki (1999) used the expression Common Security and Defence Policy to underline the determination of the member states of the European Union to develop a distinctive European project in the political-military domain, it requires that it disposes of the own institutional infrastructure and a significant military capacity (Howorth, Jolyon, *Britain, NATO and the Common Security and Defence Policy: Fixed Strategy, Changing Tactics, 2000, 377*)

[10] Garden, Timoty, "EU Crisis Management: A British View", Paris, May 31, (http://www.tgarden.Demon.co.uk/writings/articles/2002/020531.eu.html)

infrastructure for handling crises[11]

Starting from 2003, the European Security Strategy established the strategy that sits at the base of the Common Security and Defence Policy while The Treaty of Lisbon offers judicial clarity regarding the institutional aspects and strenghtens the political and budgetary role of the European Parliament. As one of the most visible policies and having the most rapid evolution of the European Union, the Common Security and Defence Policy acquired a major strategical orientation – and an operational capacity – in less than a decade. Following the evolutions and the challenges with which Europe confronts itself in the domain of security and keeping into account the requests of the member states and of the citizens regarding an increased role of the European Union as provider of security, the Common Security and Defence Policy already evolves and will probably evolve in continuation according to the provisions of the Treaty of Lisbon.

The Common Security and Defence Policy (CSDP) is an integral part of The Common Foreign Security Policy of the European Union[12]. The special role of the European Parliament in the domains Common Security and Defence Policy as well as The Common Foreign and Security Policy are described at Article 36 from the Treaty of the European Union. The Parliament has the right to examine the Common Security and Defence Policy and to take initiative in approaching VP/IR and the Council in this matter (Article 36 of the Treaty of the European Union).

Starting from 2012, the European Parliament and the national Parliaments of the member states organized annually two inter-parliamentary conferences to debate upon matters linked to external policy and common security. The inter-parliamentary cooperation in these domains is foreseen at Protocol 1 of the Treaty of Lisbon that describes the role of national Parliaments within the European Union. The innovations brought by the Treaty of Lisbon offered the possibility to improve the political coherence of the Common Security and Defence Policy. Vp/IR occupies the central institutional role, ensuring the presidency of the Council of Foreign Affairs "in the configuration ministers of Defence" (the decision organism of the European Union in matter of Common Security and Defence Policy) and leading AEA. The political frameof consultations and dialogue with the Parliament evolves with the purpose of allowing the Parliament to play an integral role in developing the Common Security and Defence Policy. According to the Treaty of Lisbon, the Parliament is a partner that models the external relations of the Union and it approaches the challenge described in "The report concerning the putting into appliance of the European Security Strategy" from 2008: "The maintenance of the public support for our global commitments is fundamental. In the modern democracies in which media and the public opinion are essential in modelling the policies, the popular engagement is vital forthe maintenance of our commitments abroad. We display forces of police, judicial experts and soldiers in unstable areas from the entire world. The Governments, the Parliaments and the institutions of the European Union have the obligation to communicate the way in which it contributes at the security from home.[13]"

Conclusions

Judging the performances of the European Union starting from the 90`s, one can notice that only after the NATO intervention in Kosovo from 1999, the Union played a more and more important role as regional peacemaker and mediator of the conflicts in the Western Balkans, having variable results.

After the failure of handling the crises from the middleof the 90's, the capabilities of the

[11] Luciana Alexandra Ghica, Marian Zulean, *The policy of national security*, Polirom Publishing House, Iasi, 2007, 261.

[12] See Title V ("The general dispositions regarding the external action of the Union and the special dispositions regarding the Common Security and Defence Policy" from the Treaty of Maastricht regarding the European Union; also see 6.1.1. regarding the external policy of the European Union

[13] http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/ro/displayFtu.html?ftuId=FTU_6.1.2.html

European Union improved significantly, the European Union being presently capable to enterprise both civilian and military operations that makes that the diplomatical efforts can be sustained with authentical threats of force when it is necessary. The relative success of the European Union in the Western Balkans in the last period of the crisis must be seen in a more ample context in which the management of crises represents just an element from a more ample approach. The European Union should be the only institution to enterprise multidimenssional actions in the Western Balkans, offering support forthe development of the commercial exchanges, the economical reform, the defence of human rights as well as operations of handling the interethnical crises and military security. Even if the current operations of the European Union of handling the crises in the region are limited, they are significant for the future of the Union, as credible international actor with positive results and and significant successes[14].

The involvement of the European Union in such actions proves the success of the institutional reforms within the Union as well as the development of some credible policies and instruments of handling crisis is concerned. The external policy of the European Union proved that it can be efficient by promoting a multilateral approach both inside the Union and with other partners as well, and also by constructive and long term involvement in the zones of conflict[15].

By evaluating correctly the deficiencies of its policies up to the present, the European Union has to get involved in even more ambitious actions in the future, with a high degree of complexity also in other parts of the world.

BIBLIOGRAPHY

1. Charney Jonathan I. *Anticipatory Humanitarian Intervention in Kosovo*, în American Journal of International Law, 93 (4), 1999
2. Fancompret Erik, *The Dismembermentof Yugoslavia and the European union,* Antwerp, 2001.
3. Ghica Luciana Alexandra, Zulean Marian (coord), *Politica de securitate naţională: concepte, instituţii, procese*, Iaşi, 2007.
4. Guicherd Catherine, *International Law and the War in Kosov*, în Survival, 41 (2), 1999.
5. Howorth Jolyon, *Britain, NATO, and CESDP: Fixed Strategy, Changing Tactics,* 2000.
6. Roberts Adam, *NATO's Humanitarian War' over Kosovo*, în Survival, 41 (3), 1999.
7. Wedgwood Ruth, *NATO's Campaign in Yugoslavi* , în American Journal of International Law, 93 (4), 1999.
8. Weller Marc, *The Rambouillet Conference on Kosov*, în International Affairs, 75 (2), 1999.

[14] The 2 un-knowns (knowns) in this case are the closing of Human Rights from Bosnia and Hertegovina as well as the result and the impact of the negotiations regarding the final status of the province of Kosovo
[15] Luciana Alexandra Ghica, Marian Zulean, op.cit, 270-271

THE MOST POSTMODERN OF SPORTS: BODYBUILDING IN THE CULTURAL MIRROR

Haralambie Athes
Assist. Lecturer, PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: At the crossroads between athletics, arts and modern freak-show there is bodybuilding, a sport which attracts millions of die-hard fans and millions of harsh, hyper-critical remarks. The present paper discusses the reflection of bodybuilding on the fragmented mirror of contemporary popular culture, through the lenses of postmodern theories, against the background of a multi-faceted, ever-changing global community.

Keywords: bodybuilding, aesthetics, popular culture, postmodern theory, global village

The contemporary social and cultural reality is dominated by two simultaneous processes, the emergence of local narratives and the sophisticated structuring of globalization with its entire mechanism of conformity. In a typically postmodern fashion, boundaries, limits and definitions all lose clarity, becoming contextual, constructable or, more often than not, easier to erase than to acknowledge. No category is rigid, no content is stable. Sports have become one of the most visible pieces in the complex puzzle of (post)modern fast-forward, go-online social environment, being subjected to a variety of culturally constructed conventions.

As open to novel views as possible, postmodernism is apparently still not flexible enough to include all visions and to voice all perspectives – bodybuilding, especially professional bodybuilding, occupies a blatantly bipolar position in the hierarchy of sports and in the interests of the general audience in the global hall of entertainment. From a cultural/ historical point of view, postmodern rhetoric, undermining modernist assumptions, labels and concepts, eventually began to affect the way in which assumptions were being constructed, the manner in which labels were being attached. The black-and-white dichotomies, functioning as basis for the grand narratives of modernity, challenged by postmodern distrust and relativism, have been redefined in multiple shades of gray, decomposed and built over through a continuous metamorphosis of their conceptual boundaries. Subjective perception became as valuable as the meta-narrative of former allegedly fundamental or objective truths; truncated visions became as rich in expression as universally valid perspectives. Extremes have accomplished a relatively common status, whether in simplicity or in sophistication; the multiplicity of styles and approaches in all fields has broadened each context and turned each interpretation into an inevitably transforming and self-recreating discourse. However, "extreme" has also become the very label collectively assigned to bodybuilding, accompanied by an entire rhetoric of irony and crude criticism.

The postmodern features of bodybuilding as a sport can be highlighted if we analyze the duality of what happens inside the bodybuilding community – like-minded individuals, striving towards the same goal – and how this community is perceived by the outsiders (usually, as narcissistic, obsessed, divergent). The evolution of a bodily utopia has suffered from the same influences that shape and reshape contemporary concepts. The effects of postmodernism on the concept of utopia are triggered by the very nature of the former: it is not merely a style, or a pattern of interpretation, but a cultural dominant, affecting each and every ideology, utopianism included. Late capitalism, with its emphasis on fragmentation and a centre-to-margin trajectory of discourses, has also shaped utopian visions up to a point where they mirror the two processes

that Jameson considers fundamental for this particular period: commodification and recycling.[1] The old is not forgotten, only metamorphosized by the mechanisms of a new cultural configuration. Styles and discourses are progressively marked by patterns of consumerism, with commodification being the main phenomenon regularizing all aspects of social and cultural life. If modernity was centred upon the production of art, postmodernity focuses on the infinite multiplication of art, according to the needs of the consumer. This particular element in the cultural arena, the consumer, is viewed by Jameson as being the pivotal norm for all developments, the very means to contextualize artistic production as well as its endless duplication. The newly-evolved Consumer Culture is grounded in a series of perpetual presents, as time is already too fragmented for natural evolution – history becomes just another item inscribed in the schematism of commodification. If the self-induced paranoid delusions of a science fiction writer are added to this complex equation, the result becomes the epitome of fragmentariness, with a quasi-psychiatric twist, and all individual quests seem to be condemned to perpetual futility, since they inevitably dwell in simulation.

The bodybuilder's individual utopia is the perfect physique – achieving the flawless combination of muscle mass, definition and proportions that would allow him to conquer the stage, professionally, and be content with development, personally. Inevitably, comparisons between himself and the others are simultaneously the source of frustration, satisfaction and motivation. Each beginner bodybuilder looks up to the images of all the Mister Olympias[2] before him. Arnold Schwarzenegger did the same – but, unlike the vast majority of lifters who quickly learn that becoming the best is almost impossible even for the best athletes and definitely impossible for themselves, Arnold also managed to win a world competition against his idol, Reg Park, before going on to become Mister Olympia seven times, successful businessman, actor and governor. Such an unbelievable story further fuels the dreams the countless other bodybuilders, who desire to replicate, at least partially, Arnold's fame; we mentioned Arnold because his name is inherently tied to the world of bodybuilding, being the most visible missing link between the seemingly obscure gyms around the world and success in life at all levels.

The contemporary media culture focuses on the visual – so the infinite replication of images on all kinds of screens bears more importance than anything else when it comes to propagating cultural myths and creating role models. The cinema and the Internet both construct a powerful association of images, in the case of modern action heroes, and place an equality sign between success and spending time in the gym.

The postmodern framework of social adaptation places the bodybuilder in a schizophrenic, aggressive state – adapting to the mainstream cultural environment is difficult, since bodybuilding is inherently regarded as an extreme and approached suspiciously. The entire equation of daily life becomes altered by the disparity between the athlete's perspective and the one shared by "non-lifters". In this scenario, staged by postmodernity, with proximity being an invasive influence on the subject, existence is simultaneously transparent and coded (through media, culture and the overflow of images, exceeding one's capacity to properly interiorize their *meaning*).[3]

Professional bodybuilders live in-between two different visions of the real, one idealistic – the perfectly shaped physique they would present on stage, before the fans and judges – and one realistic, represented by the not-really-perfect stages of preparing for a competition. Their identity is constructed, partially, on purely physical grounds, since they can never detach themselves from their idealized body or their personal records in lifting weights.

[1] Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991
[2] Mister Olympia is the title given to the best professional bodybuilder, each year.
[3] Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication", *The Anti-Aesthetic*, ed. Hal Foster, Bay Press, Washington, 1983

Muscular perfection functions as their own utopia, and, just like any utopian enterprise, achieving perfection is impossible. First of all there is the physical side of the sport – the endless hours of training, complex nutrition, specially designed daily schedule, plans regarding adequate routines, finding the right combination of supplements. Secondly, the very ideal they strive for is a shifting one – there is not black and white description of an ideal physique, judging is subjective and the notoriety of each competitor, difficult to assess in the age of social media, also comes into play.

The problem of identity is also rather confusing when it comes to bodybuilding. On the one hand, there is a need for the athletes to define themselves, in all contexts, with the feature of being a bodybuilder always prominent (it is enough to observe the case of Arnold Schwarzenegger, who irrespectively of the position he occupies or the activity he gets involved in is always perceived through the lenses of bodybuilding: actor, governor, environmental activist, business man or government official, he is perceived as an exponent of bodybuilding). The configuration of individual identity in bodybuilders always includes the sport. Like any utopia, bodybuilders' utopia has to remain intangible in order to preserve its existence, but in the age of social media and Photoshop the representation of any reality, subjective of objective, cannot escape a pervasive. The utopia of identity should function as a better (or perfect) alternative to a present reality, but for the bodybuilders it simply represents an endless source of frustration – and if there is a special design in the architecture of frustration, it exists in the realm of bodybuilding: motivational frustration. The athlete in relentlessly trying to adjust his micro-universe to fit his image of perfection, and incongruities, failures and even hopelessness only manage to make him train harder.

In the world of bodybuilding, each gym-goer has to face the permanent struggle of joggling the elaborate cynicism of the people and the programmatic energy he needs for completing the regimen of training and nutrition. A postmodern particularity of bodybuilding is the fact that its practitioners are perceived as a group, as a community, almost as a cult with strange rules – the lenses used belong to the same postmodern "anonymous perspective", where individuals are analyzed as a community, at the societal level, and hardly at the personal level.[4]

Having physical perfection as personal utopia can be apprehended using the same functional norms that are applied to all types of utopia. The "ideological subject–positions" discussed by Jameson build up the basis for apprehending each utopian context, with the actual understanding of it being inevitably bordered by a particular type of perspectivism. [5] The relationship between the utopian text and the socio-cultural reality that served as background for its emergence is also difficult to articulate coherently, as long as the transformation of utopianism as form of social dreaming[6] into the actual hypostasis of utopia is not linear, each instance of utopia being derived from the issues in the real world, but these issues are amalgamated with a certain individuality of perspective and blended with a variety of cultural and historical myths. For bodybuilding, the utopian text might be the sum-total of all the cultural myths about the sport, all the legendary athletes, all the imagined accomplishments, while social dreaming is replaced by active pursuit, and the desired results stem from the complex collection of icons provided by the media.

BIBLIOGRAPHY

Baudrillard, Jean. "Paroxysm: The End of the Millenium or the Countdown". In *Economy and Society*, 26/4, November 1997

[4] Fredric Jameson ("The Politics of Utopia", in *New Left Review*, No. 25, January – February 2004): "The citizens of utopia are grasped as a statistical population; there are no individuals any longer, let alone any existential «lived experience»".
[5] Fredric Jameson, Ibid.
[6] Gregory Claeys, Lyman Tower Sargent, op.cit., p.1

Baudrillard, Jean. "Simulacra and Science Fiction". Trans. by Arthur B. Evans. *Science Fiction Studies*, Vol. 18, No. 3, November 1991

Baudrillard, Jean. "The Ecstasy of Communication". In Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic*. Washington: Bay Press, 1983

Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. Trans. by Sheila Faria Glaser, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994

Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage, 1993

Baudrillard, Jean. *The Illusion of the End*. Trans. by Chris Turner. Cambridge: Polity, 1994

Baudrillard, Jean. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. Trans. by James Benedict, London: Verso, 1993

Baym, Nancy K.. *Tune In, Log On: Soaps, Fandom and Online Community*. Sage Publications, 2000

Best, Steven; Kellner, Douglas. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford Press, 1991

Best, Steven; Kellner, Douglas. *The Postmodern Adventure*. New York: Guilford Press, 2001

Best, Steven; Kellner, Douglas. *The Postmodern Turn*. New York: Guilford Press, 1997

Claeys, Gregory; Sargent, Lyman Tower. The Utopia Reader. New York: New York University Press, 1999

Connor, Steven. *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary* (second edition). Oxford: Blackwell Publishing, 1997

Coyne, Richard. *Technoromanticism: Digital Narrative, Holism, and the Romance of the Real*. Massachusetts Institute of Technology, 2001 (1999)

Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red, 1970

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Trans. by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978

Eco, Umberto. *Travels In Hyperreality*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986

Foucault, Michel. "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias". In Edmund Leach (ed.), *Rethinking Architecture*. London: Routledge, 1997

Foucault, Michel. "The Subject and Power". In Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 208 – 226

Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*. Trans.by A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 2002

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge, 1989

Fuery, Kelli. *New Media: Culture and Image*. Palgrave Macmillan, New York, 2009

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books, Inc., 1992

Gibson, William. *Neuromancer*. New York: Ace Books, 1988

Halton, Eugene and Rumbo, Joseph D., "Membrane of the Self: Marketing, Boundaries, and the Consumer-Incorporated Self", in *Consumer Culture Theory*, edited by Russell W. Belk and John F. Sherry, Jr., JAI Press, Oxford, 2007

Hassan, Ihab Habib. "From Postmodernism to Postmodernity. The Local/ Global Context". *Philosophy and Literature*, Vol. 25, No. 1, p. 1 – 13

Jacoby, Russell. *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books, 1999

Jameson, Fredric. "Reification and Utopia in Mass Culture". *Social Text*, No. 1, 1979, pp. 130 – 148

Jameson, Fredric. *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso, 2005

Jameson, Fredric. "Progress Versus Utopia; or, Can We Imagine the Future?". *Science Fiction Studies*, Vol. 9, No. 2, *Utopia and Anti-Utopia*

Jameson, Fredric. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991

Jameson, Fredric. "The Politics of Utopia". In *New Left Review*, No. 25, Jan. – Feb. 2004

Kellner, Douglas. *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. London: Routledge, 1995

Levitas, Ruth. *The Concept of Utopia*. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2010

Lyotard, Jean – Francois. *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. Georges Van Der Abbeele, Manchester University Press, Manchester, 1988

Lyotard, François. *Just Gaming*. Trans.by Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979

Lyotard, Jean François. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Trans. by Geoff Bennington, Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. London: Routledge, 1997

Manuel, Frank E. (ed.). *Utopias and Utopian Thought*. London: Souvenir Press, 1973

Rothstein, Edward; Muschamp, Herbert; Marty, Martin E.. *Visions of Utopia*. New York: Oxford University Press, 2003

Schwarzenegger, Arnold; Petre, Peter. *Total Recall. My Unbelievably True Life Story*. Simon & Schuster, London and New York, 2012

Shklar, Judith. "What Is the Use of Utopia?". In Tobin Siebers (ed.), *Heterotopia: Postmodern Utopia and the Body Politic*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994

Watson, Nigel. "Postmodernism and Lifestyles". In Stuart Sim (ed.), *The Routledge Companion to Postmodernism*, London: Routledge, 2001

SOVIET LEGACY, POST-SOVIET REVISIONISM

Olga Grădinaru
PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract:Being part of a national reconstruction process, Russian post-Soviet films about the Civil War (along with the period of the First World War and Revolution(s)) present a nostalgic picture of the "lost Russia" (poteriannaia Rossia) or "Russia that we've lost" (Rossia kotoruiu my poteriali). Despite the revisionist tone of the recent Russian films, they follow heroic and melodramatic patterns, established mostly by Nikita Mikhalkov's first "melodramatic blockbuster" - Utomlionnye solntsem (Burnt by the Sun, 1994) (Larsen 2000). While Susan Larsen points out the melodramatic components of the Russian movies, the structural patterns are also regarded by Mark Lipovetsky as traits of the category "Post-Sots" (Lipovetsky 2004), with plot reminiscences of Socialist Realism's cultural products. The analysis of recent Russian films on the topic of the Civil War, Revolution and/or First World War also reveals the "imperial and religious turn" (Berezhnaya 2013), which marks a shift from the Soviet focus on the Bolshevik Revolution and the subsequent construction of the new world to the depiction of a lost world defined by imperial and religious values reduced to faith, honour and dignity. The article aims at establishing the main traits and motives of the recent Russian films and TV series about the First World War, the Civil War and Revolution(s) in that anomic period (1914-1922).

Keywords: Soviet legacy, post-Soviet revisionism, Russian Civil War and Revolution, melodramatic blockbusters, honour and dignity

Procesul național de reconstrucție a Rusiei este unul complicat și intens dezbătut[1], fiind caracterizat de tendințe antagonice. Revizitarea unui subiect sensibil de către cinematografia postsovietică – Revoluția și Războiul Civil Rus – nu e lipsită de dileme analitice. Pe de o parte, revizionismul unui subiect care a reprezentat fundamentul unui cult – al Războiului Civil[2] - pare a fi o capcană, căci inversează distribuția rolurilor pozitive și negative. Personajul pozitiv prin excelență al filmelor sovietice din perioada stalinistă era comisarul bolșevic, cu misiunea de a converti soldatul/marinarul indisciplinat și stihinic la cauza sovietelor, în timp ce alb-gardiștilor le era rezervat puțin spațiu diegetic, fiind cel mai adesea caricaturizați și reduși la iubirea pentru lux, opulență și exploatare de clasă[3]. Pe de altă parte, filmele postsovietice pe aceeași temă zăbovesc asupra nobleței ofițerilor din Armata Albă și evidențiază schematic dezlănțuirea anomică a păturii de jos a societății, în exuberanța de a se fi eliberat de figurile de autoritate. Din această perspectivă, atât filmele sovietice, cât și cele postsovietice suferă de exces de zel. Și aceasta cu atât mai mult cu cât utilizează scheme melodramatice de configurare și ordonare a conținutului.

În acest sens, Susan Larsen distinge rolul special jucat de filmul lui Nikita Mihalkov *Utomlionnye solntsem* (1994) în stabilirea unui tipar melodramatic pentru construcția filmelor ulterioare postsovietice[4]. Componentele melodramatice pot fi reduse la codul onoarei militare,

[1] Vezi în acest sens discuția despre tranziția Rusiei de la imperiu la stat-națiune, ținând cont de specificul structurii imperiale de-a lungul timpului în Nancy Condee, *The Imperial Trace*: *Recent Russian Cinema*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009, pp. 5-17.
[2] Elizabeth Jones Hemenway, "Telling Stories: Russian Political Culture and Tales of Revolution, 1917-1921", Ph.D. diss.. University of North Carolina at Chapel Hill, 1999.
[3] Olga Grădinaru, "The Civil War and Revolution in Stalinist Films. Cult Films, Evasiveness and Clichés" in *Ekphrasis* 2, 2017, pp. 120-130.
[4]Susan Larsen, "National Identity, Cultural Authority, and the Post-Soviet Blockbusters: Nikita Mikhalkov and Aleksei Balabanov" in *Slavic Review* vol. 62, no 3, Fall 2003, pp. 491-511.

păstrat cu sfințenie de ofițerii alb-gardiști, eroii principali ai filmelor recente rusești. Amintim în mod special pe generalul Aleksandr Kolceak din filmul *Amiralul* (*Admiral*, 2008), regizat de Andrei Kravciuk și pe ofițerul Andrei Dolmatov din filmul *Eroul/ Moștenirea iubirii* (*Geroi*, 2016), în regia lui Iuri Vasiliev. Deși numărul filmelor și serialelor TV care abordează subiectul amintit nu este de neglijat, ne vom ocupa în speță de cele care împărtășesc trăsături comune de reprezentare. Merită amintite totuși categoriile de filme și miniseriale TV care au drept inspirație aceleași evenimente tulburi ale anilor 1914-1922, începând cu izbucnirea Primului Război Mondial până la finalizarea Războiului Civil Rus. Atât *Amiralul*, cât și *Batalionul* (*Batalion*, 2016) sunt filme și miniseriale TV focalizate asupra perioadei amintite, cu specificarea că *Batalionul* își restrânge viziunea asupra primului batalion feminin din istoria Armatei Ruse, cel condus de Maria Bocikariova în perioada Marelui Război, în speță în intervalul în care Rusia era condusă de guvernul provizoriu al lui Aleksandr Kerenski.

Un loc deosebit îl ocupă filmele despre familia imperială; a se vedea, în acest sens, *Romanovii – o familie imperială* (*Romanovy: ventsenosnaia semia*, 2000), filmele despre Rasputin și balerina Kseșinskaia fiind conexe temei familiei imperiale ruse. O categorie aparte este cea a serialelor TV de tip detectivistic care surprind atmosfera epocii amintite: *Contribuția* (*Kontributsia*, 2015), *Casa rosa* (*Kazaroza*, 2006), *Căderea Imperiului* (*Gibel Imperii*, 2005). Ecranizările – *Doctorul Jivago* (*Doktor Zhivago*, 2005-2006), *Calvarul* (*Khozhdenie po mukam*, 2017) – sunt alte contribuții în formatul generos al miniserialului TV, dar atragem atenția și asupra miniseriei *A fost odată o babă* (*Zhila-byla baba*, 2011) cu accentul asupra destinului unei femei simple într-o perioadă tumultoasă a Rusiei de la imperiu la țară a sovietelor. Menționăm și miniseriale televizate centrate asupra personalităților marcante din perioada Războiului Civil – Troțki (2017), Kotovski (2010).

Majoritatea regizorilor ruși care abordează subiectul Revoluției și Războiului Civil în perioada postsovietică mizează pe declanșarea unui resort nostalgic – „Rusia pe care am pierdut-o" (*Rossia kotoruiu my poteriali*), majoritatea folosind ceea ce Svetlana Boym numea „nostalgie restauratoare", deși în unele cazuri putem discuta despre o suprapunere a nostalgiei restauratoare, care evocă trecutul și viitorul național cu cea reflexivă, focalizată asupra memoriei culturale[5]. Aparent în contradicție cu discursul oficial al autorităților de la Kremlin, în dorința realizării unei continuități dintre moștenirea sovietică și destinul noii Rusii, filmele recente rusești pe tema menționată trasează punți spre epoca Rusiei imperiale în încercarea de legitimare a moștenirii nobile din acele vremi. Totuși, această încercare nu este lipsită de umbra sovietică, dat fiind faptul că uzitează de tipare de reprezentare vizuală specifice realismului socialist. Așa cum relifează în studiul său Mark Lipovetsky[6], mitologiile și tiparele structurale ale realismului socialist sunt folosite în chip postmodern.[7] Ba mai mult, Lipovetsky denumește categoria acestor filme *Post-Sots*, caracterizate de opoziția binară a intrigii, un cadru de război sau asemănător războiului, arhetipuri eroice recognoscibile, referințe la produse culturale ale realismului socialist, poziția marginală a femeii și trimiteri la convențiile genurilor din cultura de masă vestică[8].

Producțiile cinematografice recente rusești pe tema menționată poartă amprenta a ceea ce L. Berezhnaya numește „turnura imperială și religioasă"[9], referindu-se la regăsirea coordonatelor pentru redefinirea identității naționale. În acest sens, asistăm la scene în care eroii pozitivi se roagă sau cer drept ultimă dorință înainte de moartea nedreaptă să își spună rugăciunea (vezi în *Amiralul* și *Eroul*), în antiteză cu bolșevicii necredincioși (*bezbozhniki*) și batjocoritori.

[5]Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books, 2011, p. 50.
[6]Mark Lipovetsky, "Post-Sots: Transformations of Socialist Realism in Popular Culture of the Recent Period" in *The Slavic and East European Journal*, vol. 48, no. 3, Autumn 2004, pp. 356-377.
[7]*Ibidem*, pag. 358.
[8]*Ibidem*, pp. 361-361.
[9]Lilya Berezhnaya, C. Schmitt, *Iconic Turns: Nation and Religion in Eastern European Cinema since 1989*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2013.

Întoarcerea spre valorile Rusiei Imperiale, rezumate în noblețe, onoare și ortodoxism (cu variațiunile credincioșie, religiozitate) sunt o încercare de imprimare a acestora în mentalul postsovietic rusesc, fiind și ecoul trăsăturilor definitorii expuse de N. Berdiaev în *Ideea Rusă* – neprihănire, patriotism, *narodnost`* și *sobornost`*[10]. În timp ce narodnicismul își are corespondența în abilitatea eroilor de a insufla poporului motivația necesară pentru a recâștiga Rusia ordinii și valorilor, cunoscută de ei[11], elemente ale sobornicității sunt exprimate și în scena de jurământ solemn a generalului Kolceak din filmul *Amiralul*, scenă ce poate fi văzută ca o legitimare performativă, cu trimiteri la legătura inerentă dintre statul rus și biserică (conducătorul acestei bucăți de Rusie fidelă valorilor imperiale este binecuvântat în fața poporului de către preot). Ba mai mult, în filmul regizat de N. Mihalkov, *Insolația* (*Solnechnyi udar*, 2014), pierderea neprihănirii (a inocenței copilăriei) și a credinței prin înrădăcinarea ideii darwiniene este prezentată drept rădăcina bolșevismului și drept cauza atrocităților comise în Războiul Civil.

Ceea ce uimește în filmele recente rusești despre perioada Războiului Civil este idealizarea mișcării albe[12], care presupune și idealizarea perioadei țariste. Rezultatul este imaginea unui pământ al gloriei militare, ordinii, armoniei și abundenței, din care au fost extirpați nemilos și sistematic eroii veridici, cu tot cu a lor credință neclintită în divinitate. În chip simbolic, trupul neînsuflețit și gol al lui Kolceak este aruncat într-o copcă în forma unei cruci, ofițerul Dolmatov moare pe câmpul înghețat al stepei alături de preotul armatei, ciuruit fără milă de către soldații roșii. Interioarele din casele nobilimii, atmosfera de la balurile din acea perioadă și idealizarea poveștilor de dragoste converg spre configurarea așa-numitei „epoci de aur din istoria Rusiei" înspre a înlocui mitul lumii noi din prioada sovietică. „Omul nou" din filmele sovietice, primenit de conștientizarea rolului său în societate[13] este înlocuit de ofițerul onorabil, apărătorul valorilor Rusiei Imperiale. Mitul paradisului pierdut din cauza puterii (oculte) bolșevice este una din formele de exprimare a tânjirii după imperiu[14] sau după „urma imperială"[15]. Turnura religioasă și cea imperială din filmul recent rus sunt reprezentate cel mai bine de către Nikita Mihalkov, cel care a stabilit direcția reconstrucției imperiale în *Bărbierul din Siberia* (*Sibirskii tsiriulnik*, 1998) și și-a sprijinit munca cinematografică cu un text întitulat „Dreptate și adevăr. Manifestul conservatorismului luminat" în 2010.

În timp ce eroul filmelor sovietice, în speță a celor staliniste, parcurgea etapele unei inițieri de la spontaneitate (*stikhinost`*) la conștientizare (*soznatel`nost`*) a rostului și rolului în comunitate[16], eroul filmelor postsovietice este supus și el unor probe în căutarea unei superiorități morale. Acesta este parcursul personajului Andrei din filmul *Eroul*, moștenitor al ofițerului Andrei Dolmatov; povestea contemporanului Andrei servește drept cadru și pretext pentru evocarea strămoșului nobil și curajos de la începutul secolului trecut, stabilind un standard moral și un exemplu pentru noua generație, supusă tentației de a face compromisuri.

Dacă filmele istorice staliniste au tendința de a face aluzii la realitățile epocii sovietice, regizorii ruși apelează la o tactică similară, numită „prezentarea trecutului drept prezent" (*packaging the past for the present*) dată fiind pretinderea de a prezenta caracterul rus

[10]Vezi și Olga Grădinaru, "The Russian Idea – Twisted Mirror for Russian and Western Relationship"în *Promemoria* journal. Revista Institutului de Istorie Socială. Centrul Editorial "Integritas". Chișinău, 2011, pp. 257-265.

[11]Eroii principali din serialul televizat *Căderea Imperiului* repetă obsesiv ideea că Rusia este pierdută și trebuie salvată. De aceeași motivație sunt animate majoritatea personajelor din filmele menționate în ciuda rănilor sau experiențelor traumatizante din perioda războiului.

[12] A. Soyustov, "Koe shto ob *Admirale*"/ "Câte ceva despre *Amiralul*" in *Aktual`naya istoria*, http://actualhistory.ru/50 (Accesed on July 20, 2018).

[13]Vezi conceptul de "collective self" dezvoltat de D. L. Hoffmann cu referire la perioada stalinistă și valorile impuse „de sus" în D. L. Hoffmann, Stalinist Values: *The Cultural Norms of Soviet Modernity*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.

[14]Lilya Berezhnaya, op. cit., pag. 103.

[15]Nancy Condee, *The Imperial Trace: Recent Russian Cinema*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009.

[16]

(*Russianness*)[17]. Astfel, scena jurământului lui Kolceak din *Amiralul* poate fi văzută în cheie dublă – variantă a scenelor de jurământ de la mormintele mentorilor bolșevici din filmele staliniste (ecou al scenei jurământului lui Stalin la înmormântarea lui Lenin)[18] și legitimare cu trimitere la evoluția lui V. Putin drept conducătorul necesar în Rusia unor vremuri tulburi, sub puterea corupției, mafiei și oligarhiei.

Alegerea contextului de război de către regizorii ruși nu este, așa cum am arătat, întâmplător, căci este propice pentru a contura taberele adverse, pentru a îngroșa diferențele și a sublinia trăsăturile eroului în împrejurări ostile. Pe de altă parte, numărul impresionant de filme recente rusești pe tema altor războaie – al Doilea Război Mondial, războiul din Cecenia, Afganistan - indică alte fațete ale societății postsovietice. Explicația de suprafață pentru acest fenomen poate fi considerată continuitatea moștenirii militare a Rusiei de-a lungul timpului; de aici și necesitatea de a susține discursul, conform căruia Rusia este o mare putere militară. Acest discurs face trimitere la mitul și substratul eroic rus al luptei poporului împotriva oricărui dușman. Totuși, această „stranie pasiune a culturii postcomuniste pentru uniforma militară" poate, în viziunea lui M. Lipovetsky, fi explicată astfel: uniforma militară este semnul unei dislocări de la nivelul identității personale la cel al identității colective, operând înlocuirea „eu-lui" cu „noi"[19], cu apartenența la colectivitate, popor, țară. În subsidiar, această „pasiune pentru uniforma militară" ar putea face trimitere și la nevoia subconștientă de ordine, de autoritate supremă, reprezentată arhetipal de „tătuca-țarul" (*batiushka-tsar`*) sau de conducătorul cu mână de fier din perioada (post)sovietică. Majoritatea filmelor mizează pe opoziția dintre Rusia ordinii din perioada țaristă și cea anarhică, scăpată de sub control, în perioada revoluționară și a Războiului Civil. Scena de incipit a filmului *Batalionul* ne introduce în atmosfera haotică a Petrogradului prin ochii unui corespondent special venit de pe front și uimit de cele descoperite după absența marcată de Revoluția din februarie 1917.

În cazul filmelor *Amiralul* și *Eroul*, Primul Război Mondial reprezintă școala necesară pentru protagoniști – Kolceak și Dolmatov – în a face față unui alt război, cu provocări pe măsură, Războiul Civil sau „fratricid" (*bratoubiistvennaia voina*). Dacă vestea începerii Marelui Război este primită cu entuziasm de personaje, alunecarea spre Revoluția bolșevică și celălalt război sunt prezentate drept motive de descumpănire, apoi determinare de a rămâne pe poziția de onoare cu orice preț, până la capăt, fideli jurământului depus față de țar și patrie[20]. Cu toate că atmosfera gravă a acelor momente este bine pusă în scenă, atât jocul actorilor principali (Konstantin Habenski și Dima Bilan), cât și resorturile melodramatice ale intrigii i-au determinat pe critici să emită acuza „disney-zării" filmului rus (*disneizatsia*)[21], *Amiralul* fiind considerat pionierul acestui fenomen.

Problematica celor două filme amintite gravitează în jurul valorilor Rusiei Imperiale – „credință, onoare, patrie", în cuvintele ofițerului Dolmatov – prezentate în opoziție cu anomia generată de căderea Imperiului Rus, odată cu abdicarea țarului. Dacă Revoluția din februarie este prezentată ca fiind sub controlul unui grup de nobili de stânga, susținuți de întreprinzători gata să se căpătuiască de pe urma haosului provocat, Revoluția din octombrie este o „scăpare de sub control" (citat din *Eroul*), o greșeală regretabilă, fără a fi ținut seama de stihinicia poporului rus,

[17] Stephen M. Norris, "Packaging the Past: Cinema and Nationhood in the Putin Era" în *KinoKultura*http://www.kinokultura.com/2008/21-norris.shtml (Accesat în 21 iulie 2018).
[18]Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual*. Third edition. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 86-87.
[19]Mark Lipovetsky, op. cit., pag. 362.
[20]Multe personaje fac trimitere la acest jurământ în diverse forme, având percepția unei trădări față de cele două forme de autoritate și față de sine. Ba mai mult, se consideră trădați de țar, de miniștri, de poporul scăpătat, de toți care, într-un fel sau altu, contribuie la starea anomică a țării.
[21] D. Gorelov, "*Geroi* – fil`m pro grazhdanskuiu voinu s Dimoi Bilanom"/ "*Eroul* – film despre Războiul Civil cu Dima Bilan" https://www.gq.ru/lifestyle/geroj-film-pro-grazhdanskuyu-vojnu-s-dimoj-bilanom (Accesat în 26 iulie 2018).

de incapacitatea acestuia de a pricepe și gestiona libertatea sau eliberarea de sub autoritatea fermă.

Povestea de iubire din cele două filme este o componentă melodramatică, fără ca personajele feminine – Anna, Vera și Irina – să aibă alt rol decât cel de ecou nostalgic al evenimentelor dramatice. Privirea de pe chipul acestora și deplângerea trecutului imperial prin formula „familia mea, casa mea și Rusia mea" sunt grăitoare în acest sens. Scrisorile dintre Aleksandr Kolceak și Anna Timiriova surprind aspecte ale realității din acea perioadă; Kolceak îi scrie iubitei: „Spre nenorocirea, noastră, Anna Vasilievna, Revoluția ne-a umbrit viitorul. Se apropie bezna". Vocea extradiegetică a amiralului este suprapusă pe imaginea ofițerilor conduși la moarte de către bolșevici, fără nicio explicație, fără a fi fost judecați sau condamnați. Revoluția pe vasul lui Kolceak înseamnă luarea puterii de către marinarii cei mai delăsători, care cer, conform circularei, dezarmarea ofițerilor; în chip sugestiv, Kolceak preferă să-și arunce sabia în mare, simbolul autorității și prestigiului, deși îndeamnă ofițerii să se supună noii ordini. Chemat de Kerensky la Petrograd, Kolceak refuză colaborarea cu acesta fără instituirea autorității necesare în flotă; succesiunea de scene abundă de secvențe simbolice: de la debandada provocată de marinari la lozincele țariste de ieri, călcate în picioare în fața castelului Mihailovski. Asemeni lui Kolceak, ofițerul Dolmatov din filmul *Eroul* refuză fuga din țară, chiar dacă refuză și șansa de a fi alături de iubita sa. Această căutare a clarității morale structurează intriga celor două filme, fiind o trăsătură definitorie a melodramei[22].

Un alt motiv melodramatic din filmele postsovietice rusești este absența sau lipsa tatălui din viața fiului, sub diverse forme[23]. În filmul lui Kravciuk, amiralul este ținut departe de fiul său de îndatoririle de serviciu, de viața socială solicitantă și apoi de cauza pe care și-o asumă în calitate de conducător al mișcării albe, în timp ce ofițerul Dolmatov se reîntoarce pe front și o părăsește pe Maria, tânăra care i-a salvat viața, fără a fi conștient de noaptea de iubire dintre ei și sarcina acesteia. Acest motiv face trimitere la lipsa autorității, a țarului ca figură arhetipală paternă și la consecințele acestei lipse – căutarea identității (personale, în cazul descendentului lui Dolmatov din cadrul diegetic al filmului lui Vasiliev, și naționale, în cazul Rusiei postsovietice).

O altă componentă melodramatică este scena de întâlnire și/sau despărțire de la gara de tren, care are rol simbolic, începând cu *Bărbierul din Siberia*, regizat de Mihalkov și terminând cu *Eroul* lui Vasiliev. În tumultul gării de tren se întâlnesc Aleksandr Kolceak și Anna Timiriova; tot acolo se întâlnesc pentru a se despărți Andrei Dolmatov și Vera Cernâșova. Obiectele pierdute, moștenite sau regăsite sunt semne melodramatice a (dis)continuității, reminiscențe ale poziției sociale nobile de altădată, generatoare de sentimente nostalgice. Tema obiectelor (pierdute și regăsite) este corelată (mai cu seamă în filmul *Eroul*) cu ideea proprietarului de drept, cu exilul și uzurparea. Restaurarea obiectelor moștenite (a mașinii în filmul lui Vasiliev) semnifică o formă de inversare a răului provocat familiei Cernâșov în perioada Războiului Civil; este sugestiv și faptul că restaurarea obiectului are loc odată cu restaurarea poveștii de iubire întrerupte dintre ofițerul Dolmatov și Vera Cernâșova, reluată și împlinită de către descendenții nobilului ofițer și a familiei Cernâșov.

După cum reliefează scurta incursiune în filmul recent rus pe tema Revoluției și Războiului Civil, specificul cinematografiei recente ruse rezidă în împletirea trăsăturilor hollywoodiene și a celor specifice realismului socialist, în încercarea de a echilibra influențele vestice, moștenirea sovietică și cea culturală rusă. Regizorii mizează pe aspecte melodramatice puse în scenă cu ajutorul unor tipare și mecanisme structurale ale realismului socialist. *Amiralul* și *Eroul*, filmele la care am făcut adesea referință, sunt simptomatice pentru sentimentul nostalgic stârnit pentru „Rusia pierdută" și pentru clișeele din punerea în scenă a perioadei țariste

[22]Susan Larsen, "National Identity, Cultural Authority, and the Post-Soviet Blockbusters: Nikita Mikhalkov and Aleksei Balabanov" în *Slavic Review* vol. 62, no 3, Fall 2003, pag. 493.
[23]Vezi și motivele cinematografice similare analizate de Helena Goscilo, Yana Hashamova, *Cinepaternity: Fathers and Sons inSoviet and Post-Soviet Film.* Bloomington: Indiana University Press, 2010.

(balurile, duelul, adulterul, căsătoriile inegale, onoarea și demnitatea ofițerilor etc.). Perioada tumultuoasă a revoluțiilor ruse și a Războiului Civil este pretextul pentru reliefarea unui nou tip de erou, în continuarea eroului pozitiv al realismului socialist – un erou cu valorile onoare, demnitate și patrie mai presus de orice. Pe de altă parte, evenimentele reprezentate în filme sunt și pretext pentru a prezenta trecutul drept prezent, în viziunea propusă de Stephen M. Norris, în dorința unei legitimări indirecte a epocii putiniene.

Idealizarea excesivă a mișcării alb-gardiste și a perioadei țariste nu lasă loc prezentării poporului decât cu câteva excepții (*A fost odată o babă* și câteva scene din *Eroul*). De cele mai multe ori poporul este creionat ca luând parte în mod stihinic la distrugerea proprietăților și la omorurile spontane a celor considerați opresori, „dușmani ai poporului" (vezi scene din *Amiralul, Eroul, Romanovii…*, *Doctorul Jivago* ș.a.). Focalizarea cinematografică asupra unei pături sociale pierdute după perioada Războiului Civil Rus poate fi explicată prin tentativa compensatorie nostalgică, dar și prin opoziția față de realitatea socială postcomunistă – apariția „noilor ruși", comercianții înavuțiți rapid fără valori și scrupule.

Cele mai multe filme recente rusești care abordează perioada 1914-1922 sunt declarații anti-bolșevice și încercări de a crea punți ideologice între Rusia din epoca putiniană și Rusia Imperială. Totuși, această legătură pare a fi imposibil de transmis fără apelul la structuri mitologice și structurale sovietice, chiar dacă filmele rezultate sunt supuse fenomenului de „blockbuster-izare" (*blokbasterizatsia/ blockbusterization*)[24].

BIBLIOGRAPHY

a. Books:

Boym, Svetlana, *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books, 2011.
Berezhnaya, Lilya and C. Schmitt, *Iconic Turns: Nation and Religion in Eastern European Cinema since 1989*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2013.
Clark, Katerina, *The Soviet Novel: History as Ritual*. Third edition. Bloomington: Indiana University Press, 2000.
Condee, Nancy, *The Imperial Trace: Recent Russian Cinema*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2009.
Dobrenko, Evgeny, *Stalinist Cinema and the Production of History: Museum of the Revolution*. Trans. by Sarah Young. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
Gheorghiu-Cernat, Manuela, *Filmul și armele. Tema păcii și a războiului în filmul european*. București: Editura Meridiane, 1983.
Goscilo, Helena, Yana Hashamova, *Cinepaternity: Fathers and Sons inSoviet and Post-Soviet Film.* Bloomington: Indiana University Press, 2010.
Grădinaru, Olga, *Războiul sovietic între idealizare și demitizare*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, 2018.
Jones Hemenway, Elizabeth. "Telling Stories: Russian Political Culture and Tales of Revolution, 1917-1921", Ph.D. diss.. University of North Carolina at Chapel Hill, 1999.
Hoffmann, D. L., *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
Norris, Stephen M., *Blockbuster History in the New Russia: Movies, Memory, and Patriotism*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
Propp, Vladimir, *Morfologia volshebnoi skazki [Morphology of the Fairy Tale]*, Nauchnaia redaktsia, tekstologicheckii kommentarii I. V. Peshkova, Moskva, Labirint, 2001.
Seniavskaia, Elena, *Psikhologija voiny v XX veke: istoricheskij opyt Rossii*. Moskva: Rosspen, 1999.
Sorlin, Pierre, *The Film in History: Restaging the Past*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

[24]Stephen M. Norris, *Blockbuster History in the New Russia: Movies, Memory, and Patriotism*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.

Youngblood, Denise, *Russian War Films: On the Cinema Front, 1914-2005*, Lawrence, KS: University Press of Kansas, 2007.

b. Papers in periodical journals:

D. Gorelov, "*Geroi* – fil`m pro grazhdanskuiu voinu s Dimoi Bilanom"/ "*Eroul* – film despre Războiul Civil cu Dima Bilan" https://www.gq.ru/lifestyle/geroj-film-pro-grazhdanskuyu-vojnu-s-dimoj-bilanom (Accesat în 26 iulie 2018).

Olga Grădinaru, "The Civil War and Revolution in Stalinist Films. Cult Films, Evasiveness and Clichés" în *Ekphrasis* 2, pp. 120-130, 2017.

Olga Grădinaru, "The Soviet Hero-Making Process. Aspects of the Soviet Heroism" în *Brukenthalia. Supplement of Brukenthal. Acta Musei*, Sibiu, Editura Muzeului Naţional Brukenthal, pp. 121-130, 2013.

Olga Grădinaru, "The Russian Idea – Twisted Mirror for Russian and Western Relationship"în *Promemoria* journal. Revista Institutului de Istorie Socială. Centrul Editorial "Integritas". Chişinău, 2011, pp. 257-265.

Susan Larsen, "Melodramatic Masculinity, National Identity, and the Stalinist Past in Post-Soviet Cinema" în *Russian Culure of the 1990s*, ed. Helena Goscilo, special issue of *Studies in the 20th Century Literature* vol. 24, no 1, Winter 2000, pp. 85-120.

Susan Larsen, "National Identity, Cultural Authority, and the Post-Soviet Blockbusters: Nikita Mikhalkov and Aleksei Balabanov" în *Slavic Review* vol. 62, no 3, Fall 2003, pp. 491-511.

Mark Lipovetsky, "Post-Sots: Transformations of Socialist Realism in Popular Culture of the Recent Period" în *The Slavic and East European Journal*, vol. 48, no. 3, Autumn 2004, pp. 356-377.

Yu. Nersesov, "*Admiral* myl`nogo moria"/ "*The Admiral* of soap opera sea" în *Spetsnaz Rossii* no. 10, October 2008 http://www.specnaz.ru/article/?1353 (Accesat în 20 iulie 2018).

Stephen M. Norris, "Guiding Stars: The Comet-Like Rise of the War Film in Putin's Russia: Recent World War II Films and Historical Memories." *Studies in Russian and Soviet Cinema* 1.2, 2007: 163-189.

Stephen M. Norris, "Packaging the Past: Cinema and Nationhood in the Putin Era" în *KinoKultura*http://www.kinokultura.com/2008/21-norris.shtml (Accesat în 21 iulie 2018).

A. Soyustov, "Koe shto ob *Admirale*"/ "Câte ceva despre *Amiralul*" in *Aktual`naya istoria*, http://actualhistory.ru/50 (Accesat în 20 iulie 2018).

ON OTHERNESS AND THE WOMAN AS THE OTHER IN SIMONE DE BEAUVOIRE'S EXISTENTIALISM

Maria-Rodica Iacobescu
Lecturer, PhD, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: In her famous work The Second Sex, a work that gave way to numerous interpretations, some of which are unfair and lack a solid argumentation, Simone de Beauvoir analyzes the condition of the female human being from an existentialist standpoint and brings out arguments from the spheres of biology, psychoanalysis and historical materialism to show how the female has been oppressed by the male throughout time, how she has been rejected and considered "the Other". She argues that women are sentenced to a lack of freedom and that the anchor of their freedom is in their status as the second sex. The main issue is not the otherness of the female as such, but the otherness that is nonreciprocal to the male. The author shows which are the prejudices and the myths that led to the assertion of a "feminine reality", why the female became "the other" and what consequences result, from the perspective of men.

Keywords: otherness, women as "the Other", liberty, existentialism, feminism

1. Introducere în feminismul existențialist al lui Simone de Beauvoir

În numeroase tratate de istoria filosofiei, în diverse studii și articole, personalitatea, existența și opera lui Simone de Beauvoir(1908-1986) sunt asociate cu filosoful Jean-Paul Sartre, disocierile făcute de exegeți axându-se, de cele mai multe ori pe originalitatea contribuțiilor aduse de gânditorul existențialist în domeniul filosofiei. Ideile sale cu privire la libertatea și responsabilitatea absolute, precum și teza potrivit căreia *existența precede esența* au bulversat peisajul filosofiei și Sartre și-a ocupat pentru totdeauna locul său, pe drept meritat, în panteonul masculin al filosofilor. În schimb, Simone de Beuvoir, nu a reușit să urce la fel de sus ca Sartre pe podiumul filosofiei, fiind considerată mai mult ca o teoreticiană majoră a feminismului, considerat, încă, de o parte a intelectualilor din întreaga lume, o pseudofilosofie. Însuși Sartre, în 1977, în Le Nouvel Observateur, nu arată prea multă bunăvoință față de filosofia partenerei sale declarând că: *„Ceea ce e minunat la Simone de Beauvoir este că are inteligența unui bărbat (și vedeți, în sensul în care vorbesc aici, sunt cam sclavagist) si sensibilitatea unei femei."*

Simone de Beauvoir, a cărei lucrare celebră *Al doilea sex*, publicată în 1949, a inspirat mișcarea de eliberare a femeilor îndeosebi în anii 1970, nu este un simplu discipol al lui Sartre, relația subtilă dintre cei doi filosofi fiind adesea superficial înțeleasă. Ea nu este, așa cum a fost poreclită, *La Grande Sartreuse,* ci este un filosof autonom, a cărui gândire originală se distinge de cea a lui Sartre și a cărei operă trebuie receptată la adevărata sa valoare. Din păcate, De Beauvoir a contribuit și ea la această nedreptate, pentru că „a susținut întotdeauna că filosoful era Sartre și nu ea"(Daigle, Christine, 2006, p.61). S-a considerat romancieră și eseistă, nu filosof în înțelesul înrădăcinat, cel de creator de sistem filosofic. Dar, asemeni altor filosofi existențialiști, ale căror idei despre condiția umană nu se dezvoltă doar în tratate, ci și în texte literate sau poetice, și De Beauvoir dezvoltă în lucrările sale eseistice și literare o concepție existențialistă și fenomenologică. Eseul filosofic *Al doilea sex* arată că De Beauvoir nu a rămas în umbra lui Sartre, angajându-se, în numeroase pasaje, într-o interpretare liberă a ideilor sale și chiar delimitându-se clar de concepțiile acestuia.

Potrivit lui Kail, M. (2006), temele filosofice din *Al doilea sex* sunt o dezvoltare proprie a existențialismului lui Sartre care dislocă legăturile dualismului subiect-obiect și distinge între libertate și voință. Aceste idei au fost folosite pentru a denunța modul în care bărbații au respins

femeia ca pe Celălalt. De Beauvoir refuză dualismul subiectului pe care Sartre se străduiește să-l desubstanțializeze, și obiectul, pornind de la care Merleau-Ponty pune la îndoială conceptul naturii, concentrându-se asupra evaluării unei condiții specifice - a opresiunii femeilor. Ea nu juxtapune libertatea și situația; libertatea este dezvăluirea existenței, iar situația se prezintă ca fiind dezvăluită ea însăși, dispărută în libertatea subiectivității și în cea a altora, influențându-l la rândul său pe Sartre care și-a reevaluat mai târziu concepția individualistă asupra libertății. Problema diferențelor și a egalității între femei și bărbați se cristalizează în jurul libertății așa cum este teoretizată în filosofia existențialistă. Punctul de plecare în conceptualizarea acestei libertăți este interpretarea concepției lui Sartre că omul este condamnat să fie liber. De Beauvoir consideră că, dimpotrivă, femeile plasate sub tutela masculină suferă mai degrabă de lipsa libertății, sunt condamnate să nu fie libere și această absență a libertății face diferența între condiția femeii și cea a bărbatului (*apud* Dely, Carole, 2010, p.17). De Beauvoir ancorează libertatea femeii în limitele condiției sale, pentru că libertatea nu poate exista niciodată în afara unei situații date. Tudor Ghideanu consideră că ceea ce caracterizează, în principal, filosofia lui Be Beauvoir este,, o morală a ambiguității" (1979). În existențialism, ambiguitatea nu mai este, ca în filosofia clasică, un defect al gândirii sau al acțiunii, ci dimensiunea autentică a faptelor umane. „Din acest punct de vedere, ambiguitatea poate fi definită ca o stare de neîmplinire necesară a realității umane, prezența unor contradicții care nu pot fi rezolvate. Aceasta rezultă din imposibilitatea de a-i oferi omului o „natură", tendinței de a considera istoria sa ca o devenire căreia nu-i pot fi atribuite un sens, o direcție sau un scop. Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, au așezat noțiunea de „ambiguitate" în centrul filosofiei lor, utilizând în dezvoltarea ei o dialectică proprie, menită a demonstra coexistența și tensiunea necesară a contrariilor fără speranța vreunei rezolvări pozitive. (Stere, E., 1979, p. 269-270).

Debarasându-se de psihologism și biologism în înțelegerea corpului femeii, arătând că existenta acestuia nu poate fi separată de conștiință, evidențiază fragilitatea femeii ca subiect, condiționarea libertății sale de situația sa socială. Principala problemă nu este aceea a alterității feminine ca atare, ci cea a alterității sale nereciproce față de bărbat (*apud* Kail, M. 2006).

În eseurile sale, *Le Deuxième Sexe* și *La Vieilleuse,* ea se apleacă asupra vieții a două categorii sociale marginalizate, femeile și persoanele în vârstă, făcând „o analiză istorică și fenomenologică pentru a înțelege realitatea trăită de persoanele aparținând acestor grupuri"(*ibidem,* p. 65). Construiește o proprie antropologie filosofică și o filosofie a istoriei și evită problemele inerente concepțiilor lui Sartre despre libertate.

2.Femeia ca Celălalt

Publicație de mari dimensiuni, cartea *Al doilea sex* este o operă revoluționară, considerată un fel de *biblie a feminismului* după care s-au orientat generațiile de femei care i-au succedat, în special feministele celui de-al doilea val. Apariția ei a stârnit totodată entuziasm și critici severe, fiind trecută de Vatican pe lista cărților interzise. Tema abordată este una îndrăzneață la vremea aceea, pentru că De Beavoir abordează nu condiția umană, în general, ci pe cea a femeilor, în special. Lucrarea începe cu punerea sub semnul întrebării a acelei realități „misterioasă și amenințată care e feminitatea"(De Beauvoir, 1998, vol. I, p.24), a mitului „eternului feminin" perpetuat de-a lungul timpului în poezie și literatură, dar și la nivelul simțului comun. Pe vremea nominalismului, „feminitatea apărea ca o esență definită cu atâta siguranță ca și virtutea soporifică a macului" (*ibidem*), dar dezvoltarea științelor biologice și sociale a arătat că nu se mai poate crede în existența unor caractere imuabile ale femeii. Funcția de femelă nu este suficientă pentru a caracteriza femeia; ea nu este așa cum o definesc „amatorii de formule simple: un uter, un ovar" (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.40). Autoarea apelează, în acest sens, la constatarea făcută de Donaldson cu privire la definițiile „bărbatul este o ființă umană-mascul, femeia este o ființă umană-femelă". El a sesizat că, mai ales în psihanaliză, doar bărbatul este definit ca ființă umană, femeia fiind doar femelă care, atunci când se comportă ca o ființă umană, imită bărbatul. „ Psihanalistul ne descrie copilul, fetița chemată să se identifice cu tatăl și cu mama, ca scindată între tendințele „viriloide" și „feminine"; în vreme ce noi o concepem ca

ezitând între rolul de obiect, de Celălalt, care i se propune, și revendicarea propriei libertăți; așa se face că vom cădea de acord asupra unui anume număr de fapte: în special atunci când examinăm căile de evadare inautentică oferite femeilor. Dar nicidecum nu le vom acorda o semnificație identică cu cea freudiană sau adllerianã. Pentru noi, femeia se definește ca o ființă umană aflată în căutarea valorilor, în interiorul unei lumi de valori, lume a cărei structură economică și socială este indispensabil să o cunoaștem; vom studia femeia dintr-o perspectivă existențială parcurgând în totalitate situația ei" (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.79).

Pentru a înțelege cum se poate împlini o ființă umană în interiorul condiției feminine, autoarea pune în discuție, pe lângă punctele de vedere ale biologiei, psihanalizei și pe cele ale materialismului istoric asupra femeii. Ea vrea să arate ce anume a condus la afirmarea unei „realități feminine", de ce femeia a devenit Celălalt și ce consecințe au rezultat de aici din punctul de vedere al bărbaților (vol. I, p. 38). De Beauvoir ancorează libertatea femeii în limitele condiției sale, pentru că libertatea nu poate exista niciodată în afara unei situații date.Debarasându-se de psihologism și biologism în înțelegerea corpului femeii, arătând că existența acestuia nu poate fi separată de conștiință, evidențiază fragilitatea femeii ca subiect, condiționarea libertății sale de situația sa socială. Principala problemă nu este aceea a alterității feminine ca atare, ci cea a alterității sale nereciproce față de bărbat (*apud* Kail, M. 2006). Principiile biologiei consolidează ostilitatea provocată de termenul de femelă într-o lume masculină și susțin ideea de bază a gândirii lui De Beauvoir, că femeia este Celălalt, fiindcă ea nu este altceva decât sexul său. Ea demască prejudecățile care stau la baza fundamentelor ontologice ale diferențierii sexuale. Noțiunea de sex se ascunde în spatele noțiunii de gen, dar ceea ce contează este corpul concret experimentat de subiect, nu cel descris de biologie, fiindcă nu natura este cea care definește femeia, ci societatea. La rândul ei, și psihanaliza definește femeia ca femelă, iar bărbatul ca ființă umană, și o neantizează atunci când afirmă că, ori de câte ori se comport uman, imită bărbatul. De Beauvoir încearcă să treacă dincolo de perspectivele oferite de cele trei narațiuni majore: biologia, psihanaliza și materialismul istoric și recurge la ontologie pentru a explica condițiile sociale ale existenței.

Trecerea în revistă a mentalităților cu privire la femeie o determină să afirme că imaginea femeii a fost modelată de-a lungul istoriei de sexul masculin. Faimoasa frază „nu te naști femeie, ci devii femeie" (De Beauvoir, 1998, vol. II, p.8) exprimă ideea că nu există o natură feminină prestabilită, „femeia fiind mai degrabă o realitate culturală decât un dat biologic" (Rotilă, Viorel, 2009, p.267). Femeia ca fapt cultural este rezultatul unor procese de construcție simbolică situate la originea istoriei umane. Chiar dacă dețin drepturile unei egalități formale, femeile nu pot pretinde că se situează dincolo de sexul lor. Identitatea feminină a fost construită de bărbați, iar între cele două sexe nu există o relație de recunoaștere reciprocă, în care cele două conștiințe se recunosc reciproc. Între cele două sexe există o ierarhie, iar femeia nu este altceva decât al doilea sex.

Această imagine alienată a femeii, modelată de cultura masculină dominantă, ipostaziază femeia în Altul. „ Femeia se caracterizează și se diferențiază în raport cu bărbatul, nicidecum bărbatul în raport cu femeia; ea e inesențialul față de esențial. El e Subiectul, el e Absolutul: ea este Celălalt" (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.27).

Potrivit părerii lui Susanne Moser (2006, p.1-10), De Beauvoir a dezvoltat în *Al doilea sex* un concept al alterității care include trei forme de alteritate: prima, în care Altul este pus ca Altul la modul absolut, a doua în care alteritatea luptă pentru recunoașterea în care Celălalt este depășit în favoarea egalității și, în final a treia formă, când se ajunge la recunoașterea reciprocă a celuilalt de către subiecți echivalenți.

Inegalitatea de gen nu este naturală, este un construct cultural al cărui scop este acela de a o întoarce pe femeie la alteritatea sa pentru a o face o ființă inferioară, doar o ființă biologică. Într-o lume în care cele două sexe ar fi egale, rămânând alteritatea dintre ele, atât bărbații, cât și femeile, ar fi mai independenți și mai liberi. Pentru a-și ilustra ideea cu privire la opresiunea femeilor, autoarea apelează la dialectica stăpânului și a sclavului dezvoltată de Hegel în

Fenomenologia spiritului. „Căci, în raportul stăpânului cu sclavul, stăpânul nu postulează nevoia pe care o are de celălalt; el deține puterea de a-și satisface această nevoie și nu o împărtășește; dimpotrivă, sclavul, trăind în dependență, speranță sau frică, interiorizează nevoia pe care o are de stăpânul său; urgența acestei nevoi, fie ea chiar egală pentru amândoi, joacă întotdeauna în favoarea opresorului și împotriva oprimatului: așa se explică faptul că eliberarea clasei muncitoare, de exemplu, a fost atât de lentă. Or, femeia a fost întotdeauna, dacă nu sclava bărbatului, în orice caz vasala lui; cele două sexe nu și-au împărțit niciodată lumea în mod egal" (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.30).

În lăuntrul acestei relații, Stăpânul „afirmă Spiritul împotriva vieții riscându-și viața, dar și sclavul învins a înfruntat același risc" (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.90). Femeia, ca existent, este dătătoare de viață, dar își transcende condiția vizând și recunoscând valorile impuse de bărbați, nu opunând valori feminine. „Bărbații, dornici să-și păstreze prerogativele masculine, au inventat această diviziune; ei nu au ținut să creeze un domeniu al femininului - sub semnul vieții, al imanenței- decât pentru a o ține pe femeie prizonieră în el; dar existentul își caută, în mișcarea propriei transcendențe, justificarea, dincolo de orice specificitate sexuală: însăși supunerea femeilor este o dovadă în acest sens. Ceea ce revendică ele astăzi este recunoașterea ca existenți în aceeași măsură cu bărbații și nu supunerea existenței față de viață, a omului față de animalitate" (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.91). Bărbatul are o conștiință de stăpân, el se impune negându-l pe altul și își păstrează această poziție găsind în femeie o ființă inferioară biologic, pentru a face din ea sclav. Atunci femeia devine Altul absolut, ființa ei depinzând de recunoașterea pe care i-o oferă bărbatul.

Deoarece inegalitatea dintre bărbat și femeie este construită din punct de vedere istoric și ideologic, De Beauvoir susține că femeia trebuie să devină creatoarea și stăpâna propriului destin, nu ca o femeie, ci ca om. Autoarea ia în considerare ideile psihanalitice ale Freud care explică sentimentul de alteritate al femeii, de a fi celălalt sex, în loc de unul dintre cele două sexe, prin diferențele de natură biologică și sexuală, dar crede că motivul principal este aspirația originară a sexului masculin de a domina sexul feminin. Bărbații sunt cei care au creat mitul conform căruia femeia trebuie să se sacrifice pentru bărbatul ei, dar mai grav este faptul că femeile însele au internalizat acest mit.

Vorbind despre alteritate, De Beauvoir spune că acest sentiment este cimentat de instituția căsătoriei și a maternității, în interiorul cărora femeile își pierd libertatea din cauza nenumăratelor obligații. „Destinul pe care societatea îl propune în mod tradițional femeii este căsătoria. Și în zilele noastre, majoritatea femeilor sunt căsătorite, au fost căsătorite, se pregătesc să se căsătorească sau suferă că nu sunt căsătorite. Celibatara se definește prin raportare la căsătorie, fie că este frustrată, revoltată sau chiar indiferentă față de această instituție" (De Beauvoir, 1998, vol. II, p.8). Instituția căsătoriei, așa cum se prezintă ea de-a lungul timpului, din punctul de vedere al conținutului și al semnificațiilor, este radical diferită pentru femeie și pentru bărbat, trăsătura principală, spune De Beauvoir, fiind absența reciprocității (vol. II. p.152). Existența bărbatului ca individ autonom se justifică prin „munca pe care o furnizează colectivității". Existența femeii, cantonată într-un rol reproducător și domestic, a fost subordonată dorințelor de împlinire ale bărbatului ca soț și tată. (*ibidem,* p. 153).

Mariajul a fost pentru femeie cel mai sigur mod de a-și asigura din punct de vedere economic și social existența, a fost un mod de a primi anumite avantaje oferite de bărbatul-suveran. În această alianță, bărbatul oferea protecție materială femeii, preluând „asupra lui și sarcina de a-i justifica existența". Astfel, femeia se eschiva atât de riscul economic, cât și de cel „ al unei libertăți ce trebuie să-și inventeze scopurile fără ajutorul nimănui" (De Beauvoir, 1998, vol. I. p. 31). Ea, în loc de a se afirma ca subiect, fugea de propria libertate și se reifica, devenind alienată, ruptă de transcendența sa. „Dar e o cale ușoară: sunt astfel evitate angoasa și tensiunea existenței autentic asumate" (*ibidem*). Instituind ființa femeii ca pe Celălalt, bărbatul devine complicele ei în această legătură în care ea îi este atașată fără a se revendica pe ea însăși ca subiect. „Or, ceea ce definește într-un chip cu totul singular situația femeii este faptul că, fiind,

ca orice altă ființă umană, o libertate autonomă, ea se descoperă și se alege pe sine într-o lume în care bărbații îi impun să se asume față de un Celălalt: se emite pretenția de a o fixa ca obiect și de a o hărăzi imanenței de vreme ce, perpetuu, o altă conștiință esențială și suverană îi transcende transcendența. Drama femeii este tocmai acest conflict între revendicarea fundamental a oricărui subiect care se afirmă întotdeauna ca fiind esențialul și exigențele unei situații care o constituie ca fiind inesențială" (De Beauvoir, 1998, vol. I. p.91). Îndeplinindu-și îndatoririle conjugale, femeia câștigă anumite drepturi care se traduc în obligațiile pe care societatea le impune bărbatului căruia i-a fost sacrificată. De Beauvoir vede aici, încă o dată, aplicarea concretă a dialecticii stăpânului și sclavului: „oprimând, devii oprimat" (De Beauvoir, 1998, vol. II. p.228). Prin însăși suveranitatea lor, bărbații au devenit înlănțuiți, iar femeia s-a alienat în bărbat. „Ea știe că reușita cuplului, viitorul, fericirea ei, justificarea ei se află în mâinile altcuiva" (*ibidem*). Totodată, femeia își justifică existența prin calitatea de mamă. „ Prin copil ea se realizează din punct de vedere sexual și social; deci prin maternitate instituția căsătoriei își capătă sensul și își atinge scopul" (De Beauvoir, 1998, vol. II, p.231). Iată de ce, de-a lungul timpului, susține autoarea, femeile s-au consacrat în întregime căsătoriei și maternității, neinvestind în viața profesională și politică.

Doar munca îi poate garanta femeii o libertate concretă, crede De Beauvoir. Munca o ajută să iasă din încorsetarea dependenței de bărbat, o ajută să-și recucerească transcendența, să se afirme ca subiect (De Beauvoir, 1998, vol. II, p.415). Dar și faptul că muncește este obiectul controverselor. Feministele aplaudă emanciparea femeilor prin muncă închizând ochii la confuzia creată de noul lor rol, iar antifeminiștii „afirmă că femeile emancipate de astăzi nu reușesc să facă nimic important în această lume și că, pe de altă parte, le este greu să-și găsească echilibrul interior" (De Beauvoir, 1998, vol. II, p.416). Chiar dacă femeia nu se mai află sub dominație economică, situația ei ca ființă în lume nu este aceeași ca a bărbatului, nici moral, nici social și nici psihologic. Trecutul ei diferă de cel al bărbatului care a fost privilegiat încă din copilărie și a înțeles că vocația sa de ființă umană nu este contrazisă de destinul său de bărbat. Femeia însă este prinsă într-un conflict între rolul său de femelă și cel de subiect suveran. Dacă se devalorizează din punct de vedere sexual, se devalorizează și din punct de vedere social, fiindcă societatea a integrat în ea valorile sexuale. Ca să se manifeste ca individ complet, ca să fie egală cu bărbatul, femeii trebuie să i se permită accesul la lumea masculină, dar acest acces îi pune în pericol feminitatea. Femeii i se cere să fie frumoasă, cochetă, să seducă: „farmecul feminin cere ca transcendența, degradându-se în imanență, să nu mai apară decât ca o subtilă palpitație a cărnii" (De Beauvoir, 1998, vol. II, p.446).

Existența umană, în ansamblu, este un joc între transcendență și imanență, dar femeile au rămas cantonate în viața repetitivă și puțin creativă a imanenței. Pe parcursul cărții, De Beauvoir ilustrează situațiile în care femeile au renunțat la afirmarea lor ca subiect transcendent și autentic, acceptând un rol pasiv și alienat, cum ar fi cel de mamă, de femeie căsătorită, de receptacol sexual al libidoului masculin. „Nu există prezență a celuilalt decât dacă celălalt este el însuși prezent pentru sine: aceasta înseamnă că adevărata alteritate este aceea a unei conștiințe diferite de a mea identic cu ea" (De Beauvoir, 1998, vol.I., p.174). Susținând ideea existențialistă a libertății absolute, De Beauvoir arată că fiecare om, ca să se afirme ca subiect suveran și să se împlinească ca transcendență, îl reduce pe celălalt la sclavie. Dar, printr-o întoarcere dialectică, el devine neesențial pentru sclav. Ieșirea din această dramă necesită recunoașterea fiecărui individ în altul, fiecare afirmându-se în același timp pe sine și pe celălalt ca obiect și ca subiect, într-o mișcare reciprocă (*ibidem*). Însă, pentru femeie, lucrurile sunt mai complicate fiindcă ea „apare astfel ca neesențialul care nu se întoarce niciodată la esențial, ca un Celălalt absolut, fără reciprocitate. Toate miturile creației exprimă această convingere prețioasă pentru bărbat și, între altele, legenda Genezei, care, prin intermediul creștinismului, s-a perpetuat în civilizația occidentală. Eva nu a fost creată în același timp cu Adam, ci a fost extrasă din coasta primului bărbat. Nici nașterea ei nu a fost autonomă; Dumnezeu nu a ales în mod spontan să o creeze pentru ea însăși și pentru ca, în schimb, să fie adorat direct de către ea: el a sortit-o bărbatului; i-a

dăruit-o lui Adam pentru a-1 salva de singurătate, în soțul ei este deci originea și rațiunea de a fi a Evei; ea este complementul lui la modul neesențialului ” (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.175).

Împotriva celor care afirmă că, în domeniul culturii, femeile n-au creat opere de valoare, De Beauvoir susține că în niciun domeniu femeia nu s-a bucurat de aceleași șanse ca bărbatul. Această „înjosire sistematică la nivel colectiv” (De Beauvoir, 1998, vol. I, p.169) nu merge la esența problemei, la faptul că femeile nu s-au bucurat de drepturile și libertățile pe care le-au avut bărbații. Chiar de la apariția patriarhatului, femeile au fost menținute într-o stare de dependență, condiție ce servea atât intereselor economice ale bărbaților, cât și pretențiilor lor ontologice și morale.

3. Concluzii

Feminismul existențialist al lui Simone de Beavoir ocupă „un loc dificil, ambiguu în articularea tradiției cu viitorul” (Rétif, Françoise, 1998, p. 12).Drumul spre eliberare al femeilor descris în *Al doilea sex*, așa cum arată Carole Dely (2010), este complex și dificil, ipotezele raționamentelor autoarei au fost refuzate de științele umane, contradicțiile s-au dovedit indisolubile.

După publicarea a aproape optzeci de ani de la monumentala operă *Al doilea sex*, condiția femeii occidentale s-a schimbat radical, chiar dacă mai persistă unele inegalități ca cea salarială sau absența parității în special în sferele puterii. Vechea lume s-a schimbat, femeile participă la viața publică și cea profesională, au acces la toate formele de învățământ, au independență economică, au activități intelectuale, împart cu partenerii lor sarcinile domestice și rolurile parentale. Ceea ce nu se va schimba niciodată este faptul că femeia are „un corp cu care trăiește, simte, un corp unic, dat la naștere și care se va dezvolta pe tot parcursul vieții” (Dely, 2010, p.24), corp care este o dimensiune a existenței sale. Corpul feminin nu mai este redus la dimensiunea sa sexuală sau la cea a maternității, iar viața nu se termină pentru femeile care devin mame. Diferențele produse de standarde inegale, despre care vorbește De Beauvoir, nu mai există astăzi în lumea occidentală. De exemplu, considerarea libertății creatoare ca valoare masculină, nu mai este de actualitate, pentru că există nenumărate femei care s-au manifestat în diferite domenii ale culturii.

BIBLIOGRAPHY

Daigle, Christine (2006), *Beauvoir : réception d’une philosophie*, în „Horizons philosophiques, Héritage et réception de la pensée existentialist”, Volume 16, numéro 2, Éditeur(s) College Édouard-Montpetit, Quebec

De Beauvior, Simone (1998), *Al doilea sex*, vol.I și II, Editura Univers, București

Dely, Carole (2010), *Depuis le temps où Beauvoir nous écrit*, Revue web Sens public, Universite de Montreal, novembre,*http://sens-public.org/article253.html?lang=fr*

Fraisse,Geneviève (2018), *Le Privilège de Simone de Beauvoir,* Editions Gallimard, Paris

Galster, Ingrid (2007), *Beauvoir: dans tous ses états,* Editions Tallandier, Paris

Ghideanu, Tudor (1979), *Percepție și morală în fenomenologia franceză*, Editura Științifică și Enciclopedică, București

Kail, Michel (2006), *Simone de Beauvoir philosophe*, Editions PUF, Paris

Moser, Susanne (2006),*Les trois concepts d’altérité chez Simone de Beauvoir***,** Communication dans le cadre du XXXI^{ème}Congres International de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française "Le même et l’autre. Identité et différence" à Budapest du 29. août au 2 septembre, 2006,*https://homepage.univie.ac.at/Susanne.Moser/artikel.html*

Rétif, Françoise (1998), *Simone de Beauvoir. L autre en miroir*, Editions L'Harmattan, Paris

Stere, Ernest (1979), *Din istoria doctrinelor morale*, vol.3, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti

SOLO AND GROUP SONGS OF CIRCASSIANS AND KARACHAYS IN THE CONTEXT OF CULTURAL TRADITIONS

Vishnevskaya Liliya
Doctor of Art History,Saratov State Conservatoire named after L. V. Sobinov

Abstract: Circassians' and Karachays' singing oeuvre is an open book in the history and artistic culture of North Caucasian peoples. The article studies the Circassians' and Karachays' singing tradition in the context of its above-musical meanings and cultural canon. A traditional song is considered as one of the links of a well-rounded system of peoples' world outlook, as a reflection of their spiritual and material culture. The characteristic and symbolic content and structure of the songs' musical text are revealed in the aspects of natural conditions in which the cultural traditions have been formed, of mental peculiarities and etiquette standards of peoples' life, of specific features of the game logic of cults, rites and rituals. The research results can be summed up in the following principal conclusions: the cultural canon presents a 'meta-plot' of the North Caucasian peoples' musical tradition; its features are reflected in Circassian and Karachay solo and group songs. The anthropological approach to the research of a song's musical text enables the author to single out the typological affinity and peculiarity in the vocal tradition of the North Caucasian peoples'.

Keywords: Circassians, Karachays, cultural canon, solo and group song

The singing oeuvre of Karachays and Circassians is an open book in the peoples' history and artistic culture since for a long time its research was dominated by the empirical principle. Times change, however: the 'dormant' self-awareness of the North Caucasian highlanders starts to awaken, multiple ethnicities actively assert themselves, yearning to experience their own history and culture: to get to know themselves. In this integrated revival process people inadvertently trigger and challenge the researchers to take a qualitatively new spiral turn towards the truth. The history of culture – the key to genetic secrets of artistic oeuvre – serves as such a new aspect of studying the musical traditions of different North Caucasian peoples.

The highlanders' singing art reflects the features of their spiritual and material culture. Spiritual intuition permeates all the layers of the national world outlook, its main coordinates being Person as a part of Nature (Space) and House as a hearth, shelter and focus of life. This worldview generates the logical range of 'Space-Person-House' accounting for all the events of real life and peoples' artistic culture. Spiritual initiation by Nature brings the highlander folk mythology close to the laws of esoteric religions: "… the initiated looks with a spiritual eye and sees three worlds rather than one. He sees the dark world of the matter and animal nature in which the inevitable Fate bears rule. He sees the light world of the Spirit, the world invisible to us, a huge hierarchy of liberated souls in which the divine law reigns, where the Providence rules. He sees humankind between the two worlds in semi-darkness, its foundation buried in the natural world, its tops touching the divine world" [8, p. 286-287]. This esoteric law of the Macrocosm reveals the foundations of the highlander Universe where Fate and Providence serve as the main topics of the uniform *Nart* (hero) saga, which defines all the aspects of life on Earth. Therefore, the concept of 'Space-Person-House' is aligned with the concept of 'Myth-Epic-Etiquette' which has created a steady foundation of peoples' worldview, their endurance having been tested by the centuries and secured in the monuments of material and spiritual culture.

The most important role in shaping the musical consciousness as an art form of reality reflection has been played by the *geo-landscape* conditions of life, the *etiquette* nature of mentality and the

symbolic essence of highlanders' traditional culture, captured in the genre hierarchy of traditional songs and their characteristic features of texture, intonation and rhythm.

The coordinates of the Universe are almost graphically defined by the mountain landscape: the vertical line, top-bottom, left-right, the little space and quick time to feel the Existence, in which "optimism was the prevailing mood, induced by a fast change of gloomy rainy days by sunny and joyful ones, which take up the majority of the year" [2, p. 45-46]. Continuous and cyclic movement is evaluated by the results of the change and renewal within the established cycle of nature and life events. This explains the affinity to the antique perception of the world as a circle-wheel. Circle semantics is opposed to mountain semantics as a vertical coordinate of the world. The mountain topography is diluted by plain, cave and water areas. Discretely outlined landscape is totally unlike the plain endless extension in the topography of the people of the steppes.

The landscape's distinctiveness is enhanced by the sound space, that ethnic sphere which has shaped the characteristic singing and timbre ideal of the people: "The acoustic space of the 'sacred' world creates the 'appropriate' sound and dwells in sound creation. Magnificent mountain forests and groves teem with the sounds of Nature. Gorges sparkling with the purity of blue rivers imbibe a whole orchestra of harmonious springs converging into one water course. Alpine meadows filled with the sweet melodies of motley grasses, mountain tops covered with perpetual snow, keep the sacred Knowledge of the world in silence. The sea, washing the mountain feet, incessantly whispers the Laws of the Road. Is it not obvious that this indescribable beauty fueled the need for responsive perception, insightful mysticism of Silence and the sound of half-whisper empower hearing all the diversity of nature and distinguishing in a unified Sound all the essence of unknowable Universe at the same time" [7, p. 144].

The characteristic feature of the mountain landscape and acoustics are reflected in the songs of Circassians and Karachays. In traditional solo and group performance there is an ensemble of male voices with the tenor performing solo and accompanying basses (baritones). Timbre division serves as the symbol of the mountain vertical line, which distinctly appears in the ensemble performance, whereas in the alternation of voice parts it shows up by association. The cyclic pattern and the circular image of the world are rendered by the continuously repeated music of the group part called *ezhu* (Circassian) or *ezhiu* (Karachay) meaning a stable, unchanging tune. Unison, eighth, fifth and forth serve as the 'natural' intervals of the ensemble blend of the soloist and *ezhu-ezhiu*. It is wonderful how the folk singers' vocal cords apparatus is genetically tuned to perform these intervals at the exact pitch height both in the ensemble sound of the soloist and the group, and in the split *ezhu-ezhiu* part. The soloist has the leading function, he leads the singing in high range, the group part of *ezhu-ezhiu* acts as support and sounds in the low range. As a result, the most ancient and widespread in different genres is *contrast-register* singing [1] – the symbol of the vertical coordinate of the natural landscape. The type of *sliding* intoning [1] is within the contrast-register singing; it is particularly characteristic of the early genres of the singing folklore. In singing, sliding is a 'drop' of the tune to an uncertain pitch, or a fractional-pitch rhythmical downward declamation within a tune. Such singing is associated with an avalanche or a waterfall rushing down from the mountain top. Nature's 'voices', generated by the characteristic landscape physics of the highlanders' territory, are keenly appreciated by the people's musical ear and captured in their art of singing.

Another substance of general culture shaping the musical consciousness of Circassians and Karachays is linked to their traditional mentality and etiquette.

The Circassian mentality developed under a substantial impact of paganism in the conditions of maintaining traditional cultural values, such as family, fables, legends, proverbs – or more widely – in the conditions of the epic dating back to ancient times [4, p. 294]. The Circassian mentality reflects the national spirit externalized in military prowess, in the hero's virtue, in his chivalry. A Circassian is an individualist and he identifies himself with the heroes of the Nart saga: "I am like a Nart, and others are worse" [2, p. 47]. In view of this, Hegel's idea

on the spiritual and mental nature of the North Caucasus highlanders is quite revealing: "It is in the Caucasian race that spirit reaches absolute unity with itself. It is here that it enters into complete opposition to naturality, apprehends itself in its absolute independence, disengages from the dispersive vacillation between one extreme and the other, achieves self-determination, self-development, and so brings forth world history" [2, p. 43]. The Karachay mentality also uses 'ancestral time' and inherits the archetype of a triune creator of the world Teiri (God of Earth, God of Sun, God of Heaven). If a Circassian's mentality aims at revealing the value-based personal characteristics of an individual, of his 'ego', and the world is represented by the land he dwells on, a Karachay's mentality is addressed to the whole world through the search of a unified nature in it: "My world is everywhere, not only the perceptible bounds" [2, p. 50]. ThissignificantdifferencepermeatesKarachaysongs.

Spiritual and material culture of the North Caucasus peoples is closely linked with etiquette – a system of images, a form of communication, self-protection and self-development of traditional society. The Circassian etiquette – *adyghe khabze* – is notable for its functional universalism, it is a code of legal, behavioral, ritual, ceremonial and everyday life of the society. The Karachay etiquette – *namys* – serves as the ideal lifestyle, reflects people's wellbeing. The Karachays say: "Who has not got namys, has got no happiness".

In the North Caucasus culture the ritual forms of communication are endowed with a high degree of etiquette expression. A ritual, rite, celebration, artistic work, meeting and leave-taking, entertaining guests and a banquet feature an event that requires a strict observation of the etiquette rules and is characterized by a unique break in the routine, by communication based on identifying the communicants. This identification is effected in a special form of partners' relationships and in a certain system of behavioral signs or symbols. The degree of the partners' etiquette communication increases if different views of one situation arise, and in this respect the etiquette becomes a mechanism of a balanced communication between partners in the form of a dialogue which brings out differences and counterbalances concurrences: "The more features in which the communication participants 'disagree', the higher the degree of the situation etiquette and the obligation to conform to the rules" [3, p. 7]. Etiquette has shaped reasoning focused on maintaining traditional mental world images, has united the community-based (patriarchal and ancestral) and the individual spirit, has predetermined the need to address the canonized categories in different spheres of traditional life and culture of North Caucasus peoples.

Circassians' and Karachays' traditional music is a strictly structured and etiquette-driven sphere of artistic culture. Three genre layers (dance, instrumental and vocal music) are syncretically united in rites and rituals of the first stage of the etiquette culture development. Further on, this circumstance conditioned the existence of one style 'seed' common for different genres of traditional music. Structure and stereotype features of the style archetype are revealed on the levels of hierarchy of the participants of ensemble music-making, subordination and coordination as the main performance forms of partners' etiquette communication. Perhaps the most etiquette sphere of the North Caucasus peoples' artistic oeuvre is traditional solo and group songs. The etiquette 'translated' into the vocal language arranges composition and performance process, it is imprinted in the sound space of songs.

For instance, the tradition of composing songs based on the public council of singers and musicians – the Circassian *dzheguako khase*, the Karachay *dzhyrchy tere* – appears as quite an individual one. The characteristic trait of such communities is in their social structure (national musicians and those in the service of the prince), guild loyalty and professional multifunctional performance. It is indicative that one of the leading researches of the Circassian *dzheguako khase* Z. Naloyev observes that in its universal nature *dzheguako* can be compared to the Medieval European jugglers, troubadours and minstrels, to the Russian saltimbancos and Turkic akyns. [5, p. 57]. The council places rigorous requirements to the soloist singer who has to know the history of his people and the content of the songs, to have a good ear, voice, memory and showmanship, which allow him to play the coryphaeus role in the singing ensemble. The soloist

(Circassian *dzheguako*, Karachay *dzhyrchy*) are entrusted with the functions of keeping the singing tradition, of the creator and master of performance, since (as the Circassians say) he 'who sings badly … is like a man, who, instead of embracing the woman, beats her" [5, p. 60]. As a result, Z. Naloyev remarks that "one *dzheguako* could no longer combine two or three occupations, and life necessitated the development and enrichment of art. This resulted in *dzheguako* groups being formed, lead by *dzheguako-tkhamada*, i.e. coryphaeus" [ibid].

No less remarkable was the competitive character of performing or creating a song, well-wishing, which showed a typological affinity to the Old Greek tradition of rhapsodes' contests, to the poetic genre of aytys in the Turkic language tradition, to the contests of European Medieval troubadours and Meistersingers [6, p. 93-94]. Thus, the organizational etiquette of creating, performing and maintaining the singing tradition contributed to the formation of the features of professional musical art of oral tradition, brought together the musical culture of Circassians and Karachays with the oral canonical cultures of the East and West.

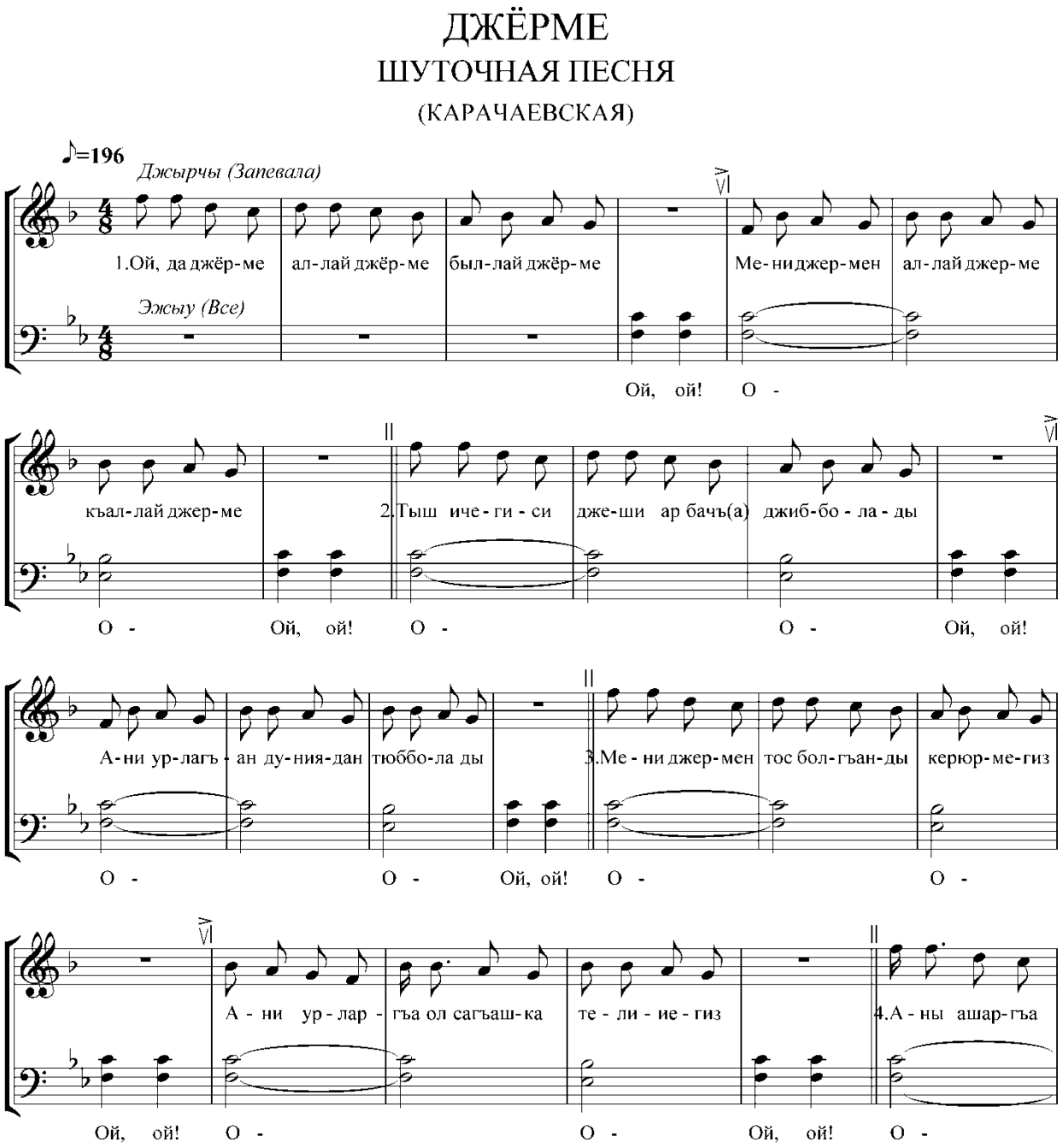
Circassian and Karachay solo and group songs reveal multiple features of the traditional etiquette culture. For instance, the gender component of the etiquette conditions that a men's ensemble performs epic, historic, heroic, lamenting, lyrical songs; women's solos perform lullabies, children's, ritual and work songs. The etiquette of timbre expresses the man's leading positions in the social hierarchy, emphasizes the greater significance of men's unions in any sphere of people's traditional life. Initially, the musical and poetic content of the songs sets the etiquette, because it highlights two natures: the world of personality and the world of ethnos. An incongruity between these two worlds leads to opposition as a sign of the etiquette culture of communication.

The etiquette type of relationships between the participants of a singing ensemble is revealed in the opposition links of the solo and group parts, whose hierarchy is stressed by a range of disagreeing characteristics in the tunes of the soloist and those of *ezhu-ezhiu*. Among them are: the existence of the poetic text in the solo part and its lack in the group tune, the opposition of the high male soloist's voice and low accompanying male voices, recitation to music in the solo and melodiousness of *ezhu-ezhiu.* Besides, they use different types of singing breathing, the solo part is performed in an emotional and dynamic character, whereas the *ezhu-ezhiu* part is reserved and static. Diverging indices of the musical text of the solo and group parts are identified with the hierarchy features in the etiquette structure, which requires certain rules and regulations to be observed. Therefore, the etiquette laws have predetermined the structural type of vocal polyphony organization in the songs of different ethnic traditions and genres.

Sign and symbolic nature of Circassian and Karachay culture has found a multifaceted externalization in the architectural artifacts, tamgas (firebrands), handicrafts, verbal and singing oeuvre. A song appears tantamount to literary texts and musical chronicle of people's history. It serves as an artistic and applied form of expressing ethnic psychology, everyday life, as a symbol of Home as the model of the Universe. The form of the solo and group songs and the texture correlation of the vocal parts, the limited amount of typical melodic formulas and image conciseness of subject-matter, recurrent melodic formulas and the reiterated *ezhu-ezhiu* tune have captured such ancient signs as circle, cycle, symmetry – signs of space world order and stereotypes of peoples' musical thought.

As an example of what has been said above we can give a Karachay comic song *"Dzherme"*[1]:

[1] «*Dzherme*» (sausage) – is a popular comic song, which, in a good-natured and cheeky manner mocks at a young man named *Shimaukh*, who stole *dzherme* from the cauldron and ate the center cut secretly, away from his friends. This example is the author's notation of the audio recording from the reserves of Karachay-Cherkessia radio: depositary unit № 6607; the recording was made in the 60s of the 20th century. Soloist – Omar Otarov, ezhiu – B. Khalilov, M. Mamchuev, A. Khabichev, Sh. Ebzeev.



Several verses of the song are intentionally provided in the example because they vividly render the imagery characteristics of the musical text: the space poles (top-bottom) and the acoustic coordinates (vertical intervals – fifths, eighths, downward relief of the solo tune), the etiquette hierarchy of the voice parts (different verbal, melodious and rhythmic texts), cyclic, symmetric and recurrent development type of the set melodic formulas in the tunes of the soloist and the *ezhiu*.

Addressing cultural traditions as a meta-plot of Karachay and Circassian singing oeuvre allows to hear and see the folk song in a new light, to state the reasons of similarity and differences of the cultural phenomenon of different peoples. The article brings out only a few aspects of the problem which requires further research, arguments, as well as concept-based theoretical summary.

BIBLIOGRAPHY

1. *Alekseev E.* Issues of mode formation (*based on a Yakut folk song)*. M.: Muzyka, 1976. 283 p.
2. *AlemedinovaZ. N.*To the question of the origins of mentality formation: a cultural aspect // Ethnicity, culture, mentality (theoretical, methodological and cultural aspects of ethnic studies). Karachayevsk, 2000. P. 41-51.
3. *Baiburin A. K.* At the roots of etiquette. Ethnographic sketches. L.: Nauka, 1990. 166 p.
4. The world of Adyghe culture (issues of evolution and integrity). Maikop: GURIP "Adygeya", 2002. 516 p.
5. *Naloyev Z. M.* Social and professional stratification of dzheguako institution // Ethnography and modern times. Nalchik: Elbrus, 1987. P. 46-68.
6. *NaloyevZ. M.* Organizational structure of dzheguako // Adyghes'culture and life: ethnographic research. Issue VI: collectionofarticles. Maikop, 1986. P. 67-94.
7. *Kharayeva-Gvasheva F. F.* To the issue of musical instruments' mythology //Studies on Adyghes' history and culture. Issue 2. Maikop, 1999. P. 144-153.
8. *ShureE.* Thegreatdedicated. A sketch on the esoteric nature of religions. Kaluga, Калуга, 1914. 340 p.

MEASURES TAKEN DURING THE LOCAL REIGNS FOR BRINGING DEDICATED MONASTERIES UNDER ROMANIAN CONTROL

Mirela Beguni
Lecturer, PhD, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: During the struggle of the Romanians in the Principalities for ecclesiastic autonomy, one of the most important aspects was the situation of the monasteries dedicated to the Holy Places, in the period of the local rulings (1822-1828) the first measures being taken to limit the Greek abuses and to bring said monasteries under local control.

Keywords: local rulings, dedicated monasteries, monasterial riches, romanian administration

În cadrul luptei românilor din Principate pentru autonomie ecleziastică, unul dintre cele mai importante aspecte a fost situaţia mănăstirilor închinate Locurilor Sfinte, embleme ale creştinismului ale căror dificultăţi sub stăpânirea otomană i-au determinat pe mulţi domnitori români să le ajute material, ca o recunoaştere a prestigiului şi a importanţei lor pentru credinţa ortodoxă. Totuşi, cu trecerea timpului, consecinţele închinării multor mănăstiri şi biserici către Locurile Sfinte au devenit tot mai grave, domnitorii şi boierii care şi-au subordonat ctitoriile unor mănăstiri străine[1] din dorinţa unei „înrudiri" duhovniceşti neprevăzând că acestea vor ajunge într-o stare deplorabilă, nici că în locul luminării spirituale, al practicării virtuţilor şi al faptelor bune vor apărea, trufia, ingratitudinea, lenea şi trădarea.

Astfel, deşidocumentele de afierosire conţineau prevederi precise referitoare la îngrijirea locaşurilor şi la instituţiile de binefacere pe care trebuiau să le susţină, călugării români erau alungaţi, utilizarea fondurilor ignora testamentele, iar ctitoriile erau lăsate frecvent în paragină[2], starea lor lamentabilă determinându-i pe pământeni să interzică, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, închinarea altora noi[3].

Preocupaţi doar de propria îmbogăţire şi de trimiterea de sume cât mai consistente în exterior, egumenii străini jefuiau mănăstirile de bogăţii, luând la plecarea din Principate tot ceea ce reuşiseră să strângă, chiar şi odoare furate şi, „aducând o trufie necunoscută de pământeni",

[1] În Moldova erau 215, dintre care 101 la Sfântul Mormânt, 87 la Athos, 12 la Sinai, 5 la Patriarhia ecumenică, 3 la cea a Alexandriei, două la a Antiohiei şi 5 la Mănăstirea Drianul din Epir (cf. Theodor Codrescu, *Uricarul* (infra *Uricarul*), vol. IV, Tipografia Buciumului Român, Iaşi, 1857, pp. 425, 426; *Îndrumător în Arhivele Centrale*, vol. I, partea I, Bucureşti, 1971, Mitropolia Moldovei, p. 404; Constantin Erbiceanu, *Note asupra istoriei bisericeşti a românilor pentru secului al XIX-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română" (infra B.O.R.), an. XXIX, nr. 7, 1905, pp. 769). În această privinţă, Andreas Wolf nota că „cele mai bogate dintre mănăstirile Moldovei se află în mâinile grecilor, care au avut ca deviză exploatarea dominaţiei lor politice şi religioase asupra locuitorilor ei, cu priceperea şi viclenia lor, cunoscută încă din timpurile cele mai vechi, lucrând şi aici şi întrebuinţând toate mijloacele încât să devină stăpâni pe cele mai bogate dintre mănăstiri şi pe veniturile lor" (D., *Episcopiile de Roman şi Huşi şi monastirile Moldovei, de Andrei Volf,* în B.O.R., an XXVII, nr. 2, 1903, p. 174).

[2] Toate aveau foarte puţini călugări, chiar şi unul singur, cum era cazul Mănăstirii Adormirea Maicii Domnului din Focşani, în timp ce, adesea, egumenii locuiau în capitală (Corneliu Istrati, *Statistici eclesiastice efectuate în Moldova între anii 1808 şi 1812,* în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXV/1, 1988, pp. 341-343, 346-347; Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, an. XXIX, nr. 1, 1905, p. 57).

[3] Vlad Georgescu, *Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române 1750-1831*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1972, p. 151.

scoteau aproape total aceste locaşuri de sub jurisdicţia ecleziastică şi politică autohtonă, ruinau economia şi creau probleme de nerezolvat atât domnitorilor, cât şi ierarhilor[4].

Deşi măsuri împotriva interminabilelor afierosiri[5] şi a relei chivernisiri a mănăstirilor mai fuseseră luate şi în trecut, sub regimul fanariot, procesul de violare a stipulaţiilor primare de închinare nu a mai putut fi oprit şi, cu toate că unii domni au depus eforturi pentru schimbarea statutului acestora, ele au întâmpinat rezistenţa implacabilă a tuturor patriarhilor răsăriteni[6], repetatele proteste ale românilor[7] împotriva flagrantei încălcări a autonomiei lor aducând, totuşi, pentru puţin timp, trecerea lor sub administraţie autohtonă.

Deşi vindecarea acestui „organism atât de prăpădit”[8] avea să vină abia odată cu măsura radicală şi violentă de secularizare a averilor mănăstireşti, un succes temporar a fost obţinut de către români în 1822[9], când, prin firmanul de numire a domnului Moldovei, Ioniţă Sandu Sturza, Poarta a ordonat ca „popii greci, ce până acuma au fost şezând pe la pământeştile mânăstiri, din care se lucrau felurite rele urmări, toţi să se izgonească şi să se alunge”, ei urmând să fie înlocuiţi „numai cu pământeni care sunt cinstiţi şi credincioşi”[10].

După revenirea sub administraţie naţională, un comitet de boieri a fost însărcinat cu supravegherea lucrărilor de reparare şi cu plata datoriilor „în care fuseseră înglodate de administraţia destrăbălată a călugărilor greci”[11], iar mitropolitul Veniamin Costachi a numit egumeni români şi a elaborat un nou regulament de viaţă monahală ce prevedea, între altele, introducerea de slujbe mănăstireşti cu sobor de preoţi şi cu pomenirea „cu toată cuviinţa” a ctitorilor, interzicerea oricăror împrumuturi şi cheltuieli făcute fără acordul Mitropoliei, precum şi obligaţia monahilor de a vieţui în mănăstiri[12].

De asemenea, din cauza situaţiei foarte dificile în care se afla ţara ca urmare a revoltei eteriste, în schimbul scutirii de plata embaticului către Locurile Sfinte, au fost puse la contribuţie pentru plata datoriilor statului, alături de mănăstirile neînchinate, şi cele închinate, în anul 1824 a fost regularizată administrarea moşiilor lor, hotărându-se ca a treia parte din venituri să fie

---

[4]*Uricarul*, vol. XXV, 1895, pp. 339, 453; Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor,* ediţie de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iaşi, 2001, p. 383; A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană,* ediţia a III-a (de I. Vlădescu), vol. IX, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1929, pp. 68.

[5] Din secolul al XVI-lea, domnitorii moldoveni au făcut regulat danii bisericilor străine, astfel că, în anul 1810, 20 de mănăstiri erau neînchinate, în timp ce 37 erau închinate, iar acestea din urmă deţineau mai mult de jumătate din pământurile mănăstireşti (cf. Corneliu Istrati, *op. cit.*, pp. 345, 353; Ecaterina Negruţi-Munteanu, *Moşiile mănăstirilor din Moldova închinate locurilor sfinte, după o statistică alcătuită la 1848,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei” (infra M.M.S.), an. XLIII, nr. 7-8,p. 497). Cf. Pompiliu Eliade, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, o cincime din cele mai bune şi mai mănoase pământuri ale ţării se aflau în mâinile egumenilor mănăstirilor închinate (*Influenţa franceză asupra spiritului public în România,* ediţie de Alexandru Duţu, Editura Univers, Bucureşti, 1982, pp. 32-35).

[6] Aceştia, sprijiniţi de ruşi, au mers atât de departe încât au încercat să obţină recunoaşterea proprietăţilor mănăstirilor închinate ca proprietăţi inalienabile ale Locurilor Sfinte, „cu îndrăzneală numind averile lor greceşti” (*Uricarul,* vol. XXV, p. 351, 373, 410, 416, 429, 434; Neagu Djuvara, *Între Orient şi Occident,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 145; Keith Hitchins, *Românii 1774-1866*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 58; Ştefan Berechet, *Averile mânăstireşti din Basarabia,* în B.O.R., an. XLI, nr. 4, 1923, p. 633).

[7] A. D. Xenopol, *op. cit.*, vol. X, 1930, p. 46.

[8]*Ibidem*, vol. IX, p. 69.

[9] Anastasie Iordache, *Principatele române în epoca modernă,* vol. I, Editura Albatros, Bucureşti, 1996, pp. 75, 101.

[10]*Uricarul*, vol. III, ediţia a II-a, 1892, p. 232; Gheorghe I. Moisescu, *Mânăstirile închinate din Ţara Românească în vremea păstoriei mitropolitului Grigorie Dascălul (1823-1834)*, înB.O.R., an, LII, nr. 5-6, 1934, pp. 423, 424.

[11] A. D. Xenopol, *op. cit.*, vol. XI, 1930, pp. 16, 17.

[12] VeziEudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor,* vol. X, coord. Nicolae Iorga, Bucureşti, 1897, p. 346; Constantin Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldaviei şi Sucevei şi a Catedralei mitropolitane din Iaşi*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1888, pp. 265-267.

trimisă în Orient[13], iar pentru anii 1827 şi 1828 domnitorul Ioniţă Sandu Sturdza a acceptat ca acest ajutor să fie de câte 100.000 de lei[14].

Şi în Principatul vecin lucrurile stăteau la fel, anaforaua din 19 februarie 1824 a mitropolitului Grigorie Dascălul, a episcopilor şi a boierilor, referitoare la mănăstirile închinate, amintind că „a fost obicei urmat şi păzit aici în ţară a se îndatora la orice întâmplare de obştească trebuinţă şi aceste mănăstiri" şi că, pentru acoperirea marilor nevoi ale ţării, s-a apelat şi la contribuţia mănăstirilor pământene, precum şi la Mitropolie şi Episcopii[15]. În plus, prin anaforaua din 12 octombrie 1823, ierarhul arătase „prăpădenia şi împovărarea grelelor datorii" în care ajunseseră mănăstirile închinate din cauza relei adminstraţii a egumenilor străini, iar prin arzul adresat Porţii la 6 noiembrie 1825, Divanul valah informa că „acei străini, grecii, cu făţarnice linguşiri şi prin groaznice dări de bani au intrat nu numai pe la toate mănăstirile ţării, la cele închinate, ci şi la scaunele Mitropoliei şi Episcopiilor, până le-au adus în desăvârşită prăpădenie şi robie de datorii, căutând numai de interesul lor şi al neamului lor", ceea ce-i determina pe munteni să ceară ca vechiul privilegiu al ţării de a alege în slujbele bisericeşti numai pământeni „să fie pururea nestrămutat"[16].

În Moldova, în martie 1826, mitropolitul Veniamin şi episcopii mijloceau, printr-un raport către domnitor, aprobarea pentru întărirea egumenilor pământeni numiţi pe la mănăstiri şi propuneau ca după doi ani ţara să înceapă să plătească o subvenţie anuală de 100.000 de lei către Locurile Sfinte, „spre înlesnirea şi ajutorul lor", lucru nerealizat deoarece, în urma intervenţiei ruseşti, „Înalta Poartă era strâmtorată a ordona, în 1828, trădarea mănăstirilor cu proprietăţile lor iarăşi la dispoziţia egumenilor greci"[17].

Astfel, spre neşansa românilor, după moartea ţarului Alexandru I, succesorul său, Nicolae I, a intervenit la Poartă în favoarea grecilor, gest despre care Veniamin îi scria mitropolitului muntean, la 3 februarie 1827: „La trecerea pe aici a excelenţei sale, elciul împărăţiei Rusiei, mi-a dat îndestulă pricină de voroavă pentru mănăstirile închinate […], ca să rămâie tot precum au fost mai înainte, cu neschimbare, în stăpânirea lor, arătând că aşa este voinţa monarhului Rusiei. Am avut îndestulă luptă de împotrivire, cerând ca monarhul să fie milostiv a nu ne lipsi de acest vechi privilegiu, acum prin înalt firman de iznoavă hărăzit, arătându-i şi purtările ipochimenilor acelora, şi starea mănăstirilor [...], însă excelenţa sa a rămas tot cu împotrivire la aceasta". În continuare, Veniamin îi propunea omologului său muntean să „uneltească tot felul de mijlociri" pentru a obţine drepturile pământului şi îi cerea ca, prin intermediul corespondenţei[18], să îi dezvăluie modalitatea în care intenţionau să acţioneze cei din Valahia, pentru ca, uniţi, să procedeze la fel. Cererea ierarhului moldovean a fost ascultată, căci, în spiritul doritei colaborări, la 1 decembrie 1827 mitropolitul Grigore îl ruga pe Veniamin să nu ia nici o măsură până ce nu va sosi la Iaşi trimisul Porţii în respectiva chestiune, comisul Panaiotache

[13]*Ibidem*, pp. 236, 242, 244, 405-408.
[14]*Uricarul*, vol. I, ediţia a doua, 1873, p. 373; Constantin Erbiceanu, *Note*…, an. XXIX, nr. 7, p. 769; A. D. Xenopol, *op. cit.*, vol. XI, pp. 16, 17.
[15]Constantin N. Tomescu, *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei*, Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chişinău, 1927, pp. 171-173.
[16] Gheorghe I. Moisescu, *op. cit.*, pp. 438, 439, 445; Constantin N. Tomescu, *op. cit.*, pp. 42, 43, 192-194.
[17]N<icolae> Istrati, *Questia monastirilor închinate din Moldova,* Tipografia Minervei, Iaşi, 1860, p. 6; *Uricarul*, vol. IV, p. 430.
[18] Pe tema mănăstirilor închinate şi a averilor lor, precum şi pe cea a abuzurilor unor egumeni greci, care fugiseră din ţară cu actele şi odoarele unor locaşuri sfinte, Veniamin corespondase şi cu patriarhii orientali, dar la spinoasele probleme ridicate de el în mai multe rânduri a primit mereu răspunsuri diplomatice (vezi Nicolae V. Dură, *Preocupările canonice ale mitropolitului Veniamin Costachi în pastoralele şi corespondenţa sa,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. XLVII, nr. 7-8, 1971, pp. 488, 489, 491; Mircea Nişcoveanu, *Biserica ortodoxă din Moldova şi Patriarhia ecumenică, în prima jumătate a veacului al XIX-lea,,* în M.M.S., an. LII, nr. 9-12, 1976, pp. 666, 667).

Anghelopol, aflat la Bucureşti, pentru „ca nu cumva să se facă vreo înşelăciune împotrivitoare" sau „vreo schismă cu paguba bunelor socoteli"[19].

Deşi la finele anului 1827, ca urmare a intervenţiilor şi constrângerilor politice ruseşti, călugării greci au reuşit să revină în Moldova[20], în anul următor s-a constituit o comisie pentru administrarea averilor mănăstirilor închinate, compusă din doi boieri, doi arhierei moldoveni numiţi de mitropolit şi trei exarhi ai Locurilor Sfinte, prisosul veniturilor urmând să se păstreze în banca din Odessa[21]. Astfel, în pofida faptului că protestele moldovenilor faţă de întoarcerea grecilor rămăseseră fără efect, unele stavile au fost, totuşi, puse dispoziţiilor abuzive pe care ei ar fi putut să le ia, mai ales prin faptul că epitropia boierilor a rămas o autoritate cu drept de control asupra acţiunilor egumenilor. În plus, ca urmare a anaforalei de la 1 ianuarie 1828 a mitropolitului şi a epitropilor învăţăturilor publice, Ioniţă Sandu Sturdza a dispus, prin hrisovul de la 28 martie 1828, ca suma cu care mănăstirile închinate erau obligate să contribuie la susţinerea şcolilor să fie sporită de cinci ori, de la 5.000 la 25.000 de lei[22].

Cu toate că presiunile ruseşti asupra turcilor readuseră mănăstirile în administrarea grecilor, mitropolitul Veniamin amintea, în 1827, că se cuvine să se ţină cont de testamentele ctitorilor, că trebuie ca monahii să se supună autorităţii spirituale a şefului bisericesc din ţara în care trăiesc şi că e necesar ca delegaţii Locurilor Sfinte să conlucreze cu epitropii români la cârmuirea averilor mănăstireşti. De asemenea, Divanul propunea, la 7 februarie 1828, ca arendarea imobilelor mănăstirilor să se facă de către egumenii străini, dar cu epitropii români şi cu boierii nazâri şi numai pe trei ani, ca repararea stricăciunilor şi plata datoriilor să se realizeze în termen de trei ani, ca pădurile să nu poată fi vândute şi nici moşiile schimbate decât cu altele, precum şi ca mănăstirile să se supună canonic mitropolitului ţării, concesii pe care consulul rus, Minciaky, le considera cu neputinţă de obţinut de la călugării greci[23].

În acelaşi an, românii le-au cerut egumenilor Locurilor Sfinte, care numiseră şi un exarh, să prezinte hrisoavele şi documentele originale, spre a se pune în aplicare voinţa ctitorilor şi a nu se mai îngădui abuzurile de până atunci[24], lucru pe care grecii nu l-au făcut, apoi, pe aceeaşi temă, Veniamin îi scria în luna mai unui „monseigneur" şi „excellence", probabil noul ambasador rus la Poartă, că Divanul ţării considera că este necesar să se ţină seama de testamentele ctitorilor şi că trebuie ca epitropii desemnaţi de Divan să conlucreze cu delegaţii Locurilor Sfinte la cârmuirea averilor mănăstireşti, iar călugării să fie supuşi autorităţii spirituale a şefului bisericesc din ţara în care trăiesc[25].

Cu toate acestea, raportul Adunării obşteşti şi comisia mixtă însărcinată cu problema mănăstirilor închinate constatau că „documentele primitive de afierosire nu se supun egumenii greci a le înfăţoşa, monastirile sunt împovărate cu mari datorii şi acele neiertate împrumuturi nu se ştie în ce sunt întrebuinţate, mai toate monastirile sunt pustii şi ruinate, odoarele şi argintăriile cu care ctitorii şi evlavia creştinilor au tot înzestrat bisericile sunt, în ascuns, din vreme în vreme, luate şi trecute peste Dunăre, iar gospodăriile, vitele şi zestrea acestor monastiri sunt desfiinţate"[26].

Cereri similare au adresat şi muntenii şi, în baza înţelegerii din 1827 referitoare la colaborarea mitropoliţilor celor două ţări în privinţa mănăstirilor închinate, Neofit, locţiitorul lui Grigorie – surghiunit de către ruşi în Basarabia – i-a cerut, prin mai 1829, mitropolitului

---

[19]Ioan C. Filitti, *Frământările politice şi sociale în Principatele române de la 1821 la 1828,* Editura „Cartea românească", Bucureşti, 1932,pp. 148-150; Constantin N. Tomescu, *op. cit.*, pp. 202, 203, 212, 213; Constantin Erbiceanu, *Note…*, în B.O.R., an. XXVIII, nr. 11, 1905, p. 1260.
[20] Prin firmanul din 16 decembrie 1827 (*Ibidem*, p. 1259).
[21] Idem, *Istoria Mitropoliei…*, pp. 449, 450; Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 528; V. A. Urechia, *Istoria românilor,* tom. VII, Tipografia şi fonderia de litere Thoma Basilescu, Bucureşti, 1894, p. 243.
[22]*Uricarul*, vol.III, pp. 32, 33; vol. IV, pp. 431, 432; vol. VII, 1886, pp. 176, 177.
[23]*Ibidem*, pp. 109-117; Ioan C.Filitti, *op. cit.*, p. 169.
[24] Constantin Erbiceanu, *Note*…, an. XXVIII, nr. 12, 1905, pp. 1365-1366.
[25]Ioan C. Filitti, *op. cit.*,p. 169.
[26]N<icolae> Istrati, *op. cit.*, pp. 6, 7.

Veniamin o copie după anaforaua din februarie 1829 a moldovenilor, „atingătoare de pricina monastirilor pământeneşti închinate în jos". Plin de solicitudine, la 23 iunie Veniamin i-a trimis lui Neofit copia solicitată, însoţită de o călduroasă epistolă cu menţionări despre „râvna patriotismului" şi despre „lucrarea a tot ce este bun şi spre împlinirea unor datorii sufleteşti către fericiţii ctitori şi spre lauda patriei"[27].

Deşi revenirea la cârmuirea de către greci însemna desfiinţarea comitetului românesc de administrare a mănăstirilor închinate, egumenilor străini li s-au pus unele limite, ca interdicţia de vindere, schimbare sau ipotecare a moşiilor pentru plata datoriilor, obligaţia de a îndeplini testamentele donatorilor, supravegherea de către boierii nazâri şi datoria de a da ascultare şi supunere mitropoliţilor ţării, altfel urmând să fie înlocuiţi[28]. Aceste măsuri nu au fost, totuşi, respectate cu stricteţe, cu sprijinul tacit sau făţiş al Rusiei – devenită „sprijinitoarea statornică, pentru scopuri curat politice, a grecilor abuzivi, care nu mai reprezentau acum o singură lege ortodoxă în forma ei cea mai curată, ci un neam osebit de celelalte şi având scopurile sale lumeşti bine definite"[29] – străinii reuşind să amâne sau să eludeze aplicarea multora dintre hotărârile autohtonilor.

Intervenţiile de culise ale grecilor, „promovatori involuntari şi siliţi ai corupţiei turceşti"[30], au făcut ca disputele între autorităţile laice şi ecleziastice româneşti, pe de o parte, şi comunităţile mănăstireşti din Imperiul Otoman, pe de altă parte, să continue încă trei decenii, lupta românilor pentru preluarea controlului asupra mănăstirilor închinate finalizându-se prin măsura drastică a secularizării averilor mănăstireşti,

BIBLIOGRAPHY

***, *Îndrumător în Arhivele Centrale*, vol. I, partea I, Bucureşti, 1971.
Berechet, Ştefan, *Averile mânăstireşti din Basarabia,* în „Biserica Ortodoxă Română", an. XLI, nr. 4, 1923, p. 632-639.
Codrescu, Theodor, *Uricarul*, vol. I, ediţia a doua, 1873; vol. III, ediţia a II-a, 1892; vol. IV, 1857; vol. VII, 1886; vol. XXV, 1895, Tipografia Buciumului Român, Iaşi.
Djuvara, Neagu, *Între Orient şi Occident,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
Dură, Nicolae V., *Preocupările canonice ale mitropolitului Veniamin Costachi în pastoralele şi corespondenţa sa,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. XLVII, nr. 7-8, 1971, pp. 46-66.
Eliade, Pompiliu, *Influenţa franceză asupra spiritului public în România,* ediţie de Alexandru Duţu, Editura Univers, Bucureşti, 1982.
Erbiceanu, Constantin, *Istoria Mitropoliei Moldaviei şi Sucevei şi a Catedralei mitropolitane din Iaşi*, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1888.
Idem, *Note asupra istoriei bisericeşti a românilor pentru secului al XIX-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română", an XXVIII, nr. 2, 1904, pp. 183-192; nr. 11, 1905, pp. 1254-1268; nr. 12, 1906, pp. 1361-1377; an. XXIX, nr. 1, 1905, pp. 53-66; nr. 7, 1905, pp. 740-755.
D., *Episcopiile de Roman şi Huşi şi monastirile Moldovei, de Andrei Volf,* în „Biserica Ortodoxă Română", an XXVII, nr. 2, 1903, pp. 167-178.
Filitti, Ioan C., *Frământările politice şi sociale în Principatele române de la 1821 la 1828,* Editura „Cartea românească", Bucureşti, 1932.
Georgescu, Vlad, *Ideile politice şi iluminismul în Principatele Române 1750-1831*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1972.
Hitchins, Keith, *Românii 1774-1866,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

[27] Gheorghe I. Moisescu, *op. cit.*, pp. 448-450.
[28] Constantin Erbiceanu, *Note*…, an. XXVIII, nr. 12, 1905, pp. 1361, 1362.
[29] Nicolae Iorga, *op. cit.*, pp. 531, 532.
[30] Nicolae Iorga, *Istoria poporului românesc,* ediţie de Georgeta Penelea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 644.

Hurmuzaki, Eudoxiu, *Documente privitoare la istoria românilor,* vol. X, coord. Nicolae Iorga, Bucureşti, 1897.
Iordache, Anastasie, *Principatele române în epoca modernă,* vol. I, Editura Albatros, Bucureşti, 1996.
Iorga, Nicolae, *Istoria Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor,* ediţie de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iaşi, 2001.
Idem, *Istoria poporului românesc,* ediţie de Georgeta Penelea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
Istrati, Corneliu, *Statistici eclesiastice efectuate în Moldova între anii 1808 şi 1812,* în „Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»", XXV/1, 1988, pp. 331-355.
Istrati, N<icolae>, *Questia monastirilor închinate din Moldova,* Tipografia Minervei, Iaşi, 1860.
Moisescu, Gheorghe I., *Mânăstirile închinate din Ţara Românească în vremea păstoriei mitropolitului Grigorie Dascălul (1823-1834),* în „Biserica Ortodoxă Română", an, LII, nr. 5-6, 1934, pp. 422-456.
Negruţi-Munteanu, Ecaterina, *Moşiile mănăstirilor din Moldova închinate locurilor sfinte, după o statistică alcătuită la 1848,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. XLIII, nr. 7-8,p. 497-504.
Nişcoveanu, Mircea, *Biserica ortodoxă din Moldova şi Patriarhia ecumenică, în prima jumătate a veacului al XIX-lea,,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an. LII, nr. 9-12, 1976, pp. 662-676.
Tomescu, Constantin N., *Mitropolitul Grigorie IV al Ungrovlahiei,* Tipografia Eparhială „Cartea Românească", Chişinău, 1927.
Urechia, V. A., *Istoria românilor,* tom. VII, Tipografia şi fonderia de litere Thoma Basilescu, Bucureşti, 1894.
Xenopol, A. D., *Istoria românilor din Dacia Traiană,* ediţia a III-a (de I. Vlădescu), vol. IX- XI, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1929-1930.

THE TRANSFORMING POWER OF THE WORD IN THE GOSPEL OF JOHN

Ioan Valentin Istrati
Rev. Lecturer, PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The Gospel of John is one of the most fascinating literary texts of humanity and one of the keys for understanding the message of the Evangelist is the transforming power of the words. Therefore all the words of Christ, which is the Logos incarnate, have a ineffable power of transforming the world, the mind and the being of the people. Some of the main assertions of Christ are interpreted in this understanding.

Keywords: word, Logos, understanding, transformation, hermeneutic

In our world, the terrestrial word is an utterance, a verbal expression of a thought. The word is a connection between persons, ideas, facts and worlds. The language transformed the human being and united him with God. The word is not only an acoustic explosion of sounds with meaning, but so much more than that.

Thousands of theologians tried to decipher the Gospel of John, emphasising some aspects of it. But there is – beyond the usual hermeneutics – an esoteric code, a *disciplina arcana*, understood only by the disciples of Christ, about the truth, full of meanings, of the life of the Saviour. Although the Christianity is a religion for all, there is something always new, fascinating and mystical, in the words of God on earth. From this perspective, the essence of hermeneutics[1] is to enter into the mind of the Evangelist, to try to feel and think the way he felt and thought, to access a set of gnoseologic, verbal and significance values that correspond to the mentality of that time and of that person. In order to obtain such an outcome, it is necessary to re-create an entire universe of mentalities, traditions[2], meanings and hidden connotations, some of them lost for ever. The effort of interpretation[3] is a resurrection of an old world, and entrance into the constellation of the evangelical past and a contemplation of the hidden meanings of the words of John.

Usually, any hermeneutics or even exegesis assimilates automatically – and wrong – values and meanings of today, from our demographic, geographic and mental world. This is a fake, a forgery, a forced interpretation, to which neither the author, nor his receptors thought. This is the same thing like some low literary critic that confers to an author, scientific, philosophic, cultural or even mathematic values (for example, the case of the poet Dan Barbilian), that the author never wanted to emphasise. There is although a useful exercise of imagination and a cultural act, but the role of hermeneutics is to detect from a cumulus of information the deep meaning of the writing, the real intention of the author, the real connotation, the feeling of the writer.

John is the beloved disciple of Jesus Christ, and he stood close to him all the three years of his preaching. After the Resurrection, John took with him the Mother of Christ, and had access to her knowledge about the Saviour. John was present at the most important events in the life of Jesus. He is one of the three apostles that stood around Christ at the resurrection of the

[1]For an extensive filosophy of the understanding, see M. Foucault, *Hermeneutica subiectului* (in rom.), Polirom, 2004.
[2]Dirk van der Merwe, *Theology and the Gospel of John*, HTS Theological Studies 66 (1), febr. 2010.
[3] Richard Bauchkman and Karl Mosser, *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans Michigan, 2008, p. 84.

daughter of Jairus, at the Metamorphosis, during the bloody tears prayer in Gethsemane. His understanding, regarding the facts and the words of Christ, was a close and full of love one. John felt really the words that came up from the mouth of God. However, in contrast to the synoptic evangelists, he dresses his words with an alb of hidden connotations, accessible only to the Christian communities, with a unique meaning. In contrast to the other evangelists, where there is an obvious goal of the Gospel, John is "the pleroma" of the three. Mathew proves the prophetic and historical lineage of Jesus as the Messiah, the Son of God[4]. Marc shows through miracles and extraordinary facts the deity of Jesus. Luke accesses the moral, parabolic, social teaching of Christ. John, as the one that wrote his Gospel after the other three, wishes to demonstrate the mystical metaphysic of Christ, the embrace of meanings between his words and his life, the flow of light of the Incarnation, the Eucharistic dimension of creation.

In the Prologue of the Gospel, John constructs one of the most laborious philosophic and theological systems in the history of humanity. The beginning of his Gospel is one of the most profound and interpreted texts in history. There is so much theological essence, that thousands of books tried to denude the hidden, although so evident truth of his words. "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God". The biblical foundation of the essential dogma of the Christendom, the dogma of the Holy Trinity, is present here in all its linguistic and theological extension. John speaks of the Logos as a eternal Person, united with God the Father, the unique Son of God, incarnate (sarx egeneto – John 1, 14). Beyond the obvious personalism of his words, the fact that John calls the Son of God "Word" confers an eternal dignity to the human words. The human utterance becomes the indissoluble connection between man and God, the common point of the unity between Creator and creature. The Word of God bestows through the words of this world the allegiance to eternity, eschatological identity[5].

So, not only the identity between the Son of God and the Word of God is affirmed here, but also the coronation of the human word with an eternal value. Not only God is the Word, but the Word is God. In addition, the human speech is theological accessibility, spirit of unification with the increate, the "resemblance with God" in biblical terms.

From the dawn of creation, God creates saying his commandments. His Word has the creator power. He doesn't create in his thought, or in other manner, but through the utterance of his Word. This reality remains in history and fulfil itself in the Incarnation of the Son of God. The words of Christ give life, not only in mind, but in reality. His word is "spirit and life". Everything Jesus says is not a mere vocal expression of his thoughts, but it is the theological definition of the universe. If the words of a man can have different meanings, the words of the Word, the Logos, create and define the world, bring her to the fulfilment, discover the mystical sense of the foundations of universe. More than that, the words of the Word are saving words, bring the aeon of eternity. So, every hermeneutic effort regarding the Gospels is not a simple exercise of imagination or a bookish demarche, but an effort of discovery of eternal territories in the history and in the eternity of humanity[6]. It is like an exploration and cartography of the Kingdom of God, present here and now, in the Mysteries of the Church.

The transforming power of the word of Jesus can be seen firstly in his speeches that change the grounds of the world. The word of Jesus rises the dead, breaks the powers of darkness in the possessed people, empowers the paralysed members, opens the ears of the deaf and the eyes of the blind, penetrate through the heart of the natural elements and soothe the storm of the sea, dry the unworthy figs of creation.

---

[4]John F. O`Grady, *The Human Jesus in the Fourth Gospel*, in Biblical Theology Bulletin. Journal of Bible and Culture, 14 (2), 1984, pp. 63-66.

[5] Peter C. Phan, *Culture and Eschatology*, American University Studies, Peter Lang Publishing, New York, 1985, p.90.

[6] Cf. Philip Comfort and Wendell Howley, *Opening John`s Gospel and Epistles*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, Illinois, 2007, p. 87.

The word of Jesus is also a fundamental prophecy about the absolute future of humankind. Everything that Jesus utters is a blessing of creation, a recreation of the world in the human persons, a healing of humanity fallen into death, a resurrection of the universe.

We see how the prayer of Jesus to the Father has the power to multiply the breads. His commandments to the Apostles bring through a wonderful force the fishes from the corners of the sea, into the nets of the apostles. The word of Jesus pervades the earth and the heaven, pierces the gates of the death, turns back Lazarus from the kingdom of darkness, creates life in the dead, almost putrid man, restores the tissues of human organs and fills them with life.

The assertion of Christ: "I am the Light of the world" (John 12, 8) is not only a theological metaphor of the Incarnation, but the fundamental scientific discovery in the history of humanity. The transforming power of humanity united with God is the power that holds the world, in order not to sink into nothingness. The gigantic effort of man to escape the curse of death created the human culture. The human creation is the escape plan from death. The eternity is the ideal of the whole humankind. All the culture and civilisation is a supreme NO to death and its absurd existence, a huge ontological refuse to accept oblivion. All the human ideals are for an eternity. All human feelings are meant through the spiritual DNA to last for ever. There are no people on earth that dream to die, or think life through death. Everywhere, the humanity cries from the bottom of its heart that it cannot die. This "light of the world" of escaping death is the divine and human Person of the Word incarnate. All the efforts of man to shirk from death find an answer in the Resurrection from the dead with the body of Christ. The risen Jesus is the definite answer to the pain of the man in history.

Another assertion of Jesus is: "I am the Way, the Truth and the Life" (John 14, 6). Beyond the fact that nobody in the world didn't dare to speak these words, we observe the transforming power of this assertion. It is indeed the eternal model of leadership through the Spirit[7]. Jesus show us that the absolute future of humanity is in Him, the Way to this future, the key of understanding the Kingdom of God and the Life itself of the universe are in Himself. He is the answer for all the questions of the world, the way of access to eternity through the unity with Him, the absolute reality of being, beyond all illusions and ontological fallacies of the man. These illusions are constructed by the human reason as temporary remedy for eternal death.

Therefore the humanity was created in order to unite itself with the godhead of the Son, its final goal, the understanding of its sense.

It is interesting to notice that in the assertion: "I am the Way, the Truth and the Life" is clearly affirmed the unity between the Son and the Holy Spirit, "the two hands of the Father" (as Saint Irineus of Lugdunum stated). We cannot reach Christ but through the Spirit. He is the key toward the union with Christ. So, Christ is "the Way", and the Spirit is the Guide ("He will guide you to all the truth". Christ is "the Truth", and the Holy Spirit is the Spirit of truth (John 16, 13). The Spirit is the Witness of Truth, which is the Son. Christ is "the Life", and the Spirit is the Spirit of Life ("When you send your Spirit, they are created, and you renew the face of the ground (psalm 104)[8].

We notice another word of Jesus expressing an eternal reality of the world: "I am the Bread of life". In this word, it lies down the meaning of the entire history. The feeding is the supreme act of maintaining the mortal life, after the fall into sin. Through the killing of other life, the human being keeps his life. Through the death of otherness he maintains his life. The act of killing and the consumption of life brings not only life, but death, so the human eating the dead body of animals and plants, eats his own death. Christ comes and affirms that He is the Bread of Life, and His Body in Eucharist, gives eternal life[9]. Eating the living God in the

[7] Cornelis Benema, *Jesus` Authority and Influence in the Gospel of John. Towards a Johannine Model of Leadership*, in Scriptura 115, (2016 - 1), pp. 1-10.
[8] https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalm+104&version=NIV
[9] John D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church, The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three Centuries*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2001, p. 60.

Eucharist, the human being doesn't die for ever but becomes the same body with Christ, the Head of the Church. The communion of blood with God, the saving transfusion of divine blood is the foundation of eternity for humanity. The Church is therefore not only "the people of God", but also the "Body of Christ", the human synaxis that become one with Christ. He is the Head of the Church and He feeds with his life all the cells of this ecclesial organism, the Church.

Every statement of the Gospel of John proves this transforming power of the word of God. This creator power of the Logos, preserved in the Gospels, is transmitted to the Church through the Holy Mysteries. The words that pulled Lazarus away from the depths of the grave can resurrect today the people from the death of their sins. The grace of God present in the Church is a healing, comforting, living grace.

The theological essence of the Church is her transforming power, from a heard of people into a evangelical assembly of saints. The holiness of humanity is the extension of the words of Christ in the world and the fulfilling of Incarnation. The goal of life is the acquisition of the Holy Spirit.

An evangelical hermeneutics that will try to discover this transforming power of the word of Christ is a necessity today. Theology needs to come out from the golden cage of the bookish self sufficiency, and to prove the Eucharistic power of Christ into the world.

BIBLIOGRAPHY

- Bauchkman, Richard and Mosser, Karl, *The Gospel of John and Christian Theology*, Eerdmans Michigan, 2008.
- Benema, Cornelis, *Jesus` Authority and Influence in the Gospel of John. Towards a Johannine Model of Leadership*, in Scriptura 115, (2016 - 1), pp. 1-10.
- Comfort, Philip and Howley, Wendell, *Opening John`s Gospel and Epistles*, Tyndale House Publishers, Carol Stream, Illinois, 2007.
- Foucault, M., *Hermeneutica subiectului* (in Rom.), Polirom, 2004.
- O`Grady, John F., *The Human Jesus in the Fourth Gospel*, in Biblical Theology Bulletin. Journal of Bible and Culture, 14 (2), 1984, pp. 63-66.
- Van der Merwe, Dirk, *Theology and the Gospel of John*, HTS Theological Studies 66 (1), febr. 2010.
- Peter C. Phan, *Culture and Eschatology*, American University Studies, Peter Lang Publishing, New York, 1985.
- John D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church, The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three Centuries*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2001.

BREXIT – ANOTHER MANIFESTATION OF THE BROADER GLOBAL CRISIS OF MULTILATERALISM

Olesea Țăranu
Assist., PhD, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: Britain's decision to leave the European Union has been considered as an exceptional event, but, from a global perspective, this is neither a singular, nor an inexplicable event. In reality, Brexit seems to be another manifestation of an increasingly visible and strong phenomenon – a global crisis of multilateralism. Following a series of recent remarkable successes of multilateral cooperation, beginning with 2016 we are witnessing the development of an opposite trend. Under the slogan "our country first", a number of populist movements and governments with a nationalist rhetoric have decided to withdraw support for the international community, including by refusing the commitments that arose from the membership of multilateral organizations. In the context of these multiple failures of multilateral cooperation, Britain's decision seems far from exceptional. Rather, the British vote is another manifestation of the widespread crisis affecting global multilateral institutions. If the second half of the 20th century was considered to be the era of integration, bringing nations closer than ever, limiting sovereignty in order to pursue common goals, the 21st century seems to be an era of disintegration and separation.

Keywords: Brexit, multilateralism, crisis, multilateral institutions, European Union

Multilateralismul – concept și evoluție

Multilateralismul poate fi înțeles ca o formă de cooperare internațională (între trei sau mai mulți actori), voluntară și profund instituționalizată, guvernată de norme și principii, cu reguli ce se aplică în mod egal tuturor membrilor. Din perspectivă istorică, una dintre primele tentative de cooperare multilaterală a fost reprezentată de Liga Națiunilor, creată la finele primului război mondial, care, deși a eșuat în menținerea păcii în sistemul internațional, a reprezentat un precursor al organizațiilor ce prind contur în anii postbelici[1]. Văzut ca un potențial antidot la protecționismul interbelic, sub aripa protectoare a noii superputeri hegemonice americane, multilateralismul cunoaște o evoluție spectaculoasă în perioada Războiului Rece. Sfârșitul competiției bipolare pentru supremația mondială servește drept un nou și puternic imbold pentru extinderea cooperării între actorii internaționali, statali și nonstatali. În noua eră post-Război Rece apar numeroase instituții, organizațiile vechi trec printr-o veritabilă criză de identitate care le obligă să se adapteze sau să dispară iar statele se grăbesc să se alăture proiectelor de cooperare sectorială sau globală. Se semnează acorduri, intră în vigoare tratate, se creează organizații de cooperare în majoritatea regiunilor iar lumea pare mai dispusă ca oricând să caute soluții împreună pentru problemele cu care se confruntă.

Primele semne ale refluxului multilateralismului apar chiar inainte de 2016 și de câștigarea alegerilor în SUA de Donald Trump[2]. De câțiva ani, mai ales în contextul crizei financiare ce a afectat o mare parte a lumii, a manifestării efectelor perverse ale globalizării, dar și a evoluției tehnologiei într-o manieră pe care nu o înțelegem și care ne sperie (există temeri legate de pierderea locurilor de muncă, de viitorul companiilor, de creșterea cyber-crminalității

[1] Syed Mohammad Ali, "The Demise of Multilateralism" în *Tribune*, October 27, 2017, disponibil pe https://tribune.com.pk/story/1542243/6-the-demise-of-multilateralism/
[2] Zaki Laidi, "Is Multilateralism Finished?", *Project Syndicate*, May 18, 2018, disponibil pe https://www.project-syndicate.org/onpoint/is-multilateralism-finished-by-zaki-laidi-2018-05?barrier=accesspaylog

etc), experții au atras atenția asupra unui aspect îngrijorător – asistăm la o eroziune semnificativă a gradului de încredere[3] acordat instituțiilor internaționale, proiectelor integraționiste cu un leadership deficitar, marilor actori care joacă într-o manieră netransparentă și inechitabilă. Asistăm, așadar, la un amplu proces de descentralizare, în primul rând a încrederii și o reorientare dinspre nivelul global spre nivelul național sau chiar local. Se exprimă din ce în ce mai des temerea privind supraîntinderea instituțiilor multilaterale, subiect frecvent mai ales în discursurile criticilor Uniunii Europene. Retorica naționalistă, chiar xenofobă, ocupă mai mult teren, mai ales în contextul unor crize care afectează numeroase comunități (criza economică, criza datoriilor, criza refugiaților, efectele schimbărilor climatice etc.).

În acest context general se produce și referendumul organizat de Londra iar decizia istorică a Marii Britanii de a părăsi Uniunea Europeană a fost prezentată, în general, drept un eveniment excepțional și dramatic, dar care, așa cum recomanda fostul consilier Henry Kissinger, nu ar trebui analizat utilizând un vocabular de calamitate. În realitate, Brexit-ul pare să fie doar una dintre cele mai recente manifestări ale unui fenomen din ce în ce mai vizibil și puternic – criza multilateralismului. Dacă în anul 2015 sistemul multilateral înregistra 2 succese remarcabile – semnarea Acordului de la Paris privind schimbările climatice și Agenda 2030, începând cu anul 2016 am putut asista la o serie de eșecuri ale cooperării și diplomației multilaterale. Sub sloganul „țara noastră înainte de toate", o serie de mișcări populiste și guverne cu o retorică naționalistă au decis să retragă suportul acordat comunității internaționale, inclusiv prin renunțarea la angajamentele ce decurgeau din statutul de membre ale unor organizații multilaterale. Astfel, în noiembrie Africa de Sud a fost prima țară care și-a anunțat retragerea formală din cadrul Curții Penale Internaționale, urmată la scurt timp de Burundi și Gambia. În acest context, decizia Rusiei de a-și retrage semnătura de pe Statutul de la Roma al Curții a determinat o erodare fără precedent a legitimității acestei organizații. Uzbekistanul a anunțat în iunie retragerea din cadrul OSCE, G8 s-a restrâns la formula G7, regimul Tratatului de Nonproliferare Nucleară pare să fie din ce în ce mai dificil de acceptat și respectat de statele semnatare, utilizarea dreptului de veto în cadrul Consiliului de Securitate a crescut într-un ritm fără precedent din 1990 până astăzi iar discursurile noului președinte american privind reducerea angajamentelor multilaterale a generat o undă de șoc în interiorul NATO[4]. Chiar de la începutul mandatului său, Trump a anunțat intenția de a reduce semnificativ sprijinul financiar și normativ acordat tradițional de țara sa aranjamentelor multilaterale în domenii precum securitatea, comerțul internațional, schimbările climatice sau asistența umanitară. Conform noii administrații, sunt preferate acordurile bilaterale între marile puteri în dauna acordurilor regionale și globale, văzute doar ca o sursă de constrângeri. În consecință, doar în domeniul comerțului, OMC declara că măsurile protecționiste adoptate de economiile dezvoltate au crescut într-un ritm nemaiîntâlnit de la criza financiară din 2008.

În contextul acestor multiple eșecuri ale cooperării multilaterale, decizia Marii Britanii pare departe de a avea un caracter excepțional. Mai curând, așa cum afirmam mai devreme, votul britanicilor este o altă manifestare a crizei extinse ce afectează instituțiile multilaterale globale. De altfel, această criză se manifestă în variate moduri:

- Mai puține tratate multilaterale sunt semnate și ratificate,
- Implementarea tratatelor existente este deficitară sau se produce într-un ritm extrem de lent,
- Statele sunt din ce în ce mai reticente să accepte obligațiile tratatelor și monitorizarea pe care o presupune statutul de membru.[5]

[3] David Lipton, "Trust and the Future of Multilateralism", *IMFBlog. Insights and Analysis on Economics&Finance*, May 10, 2018, disponibil pe https://blogs.imf.org/2018/05/10/trust-and-the-future-of-multilateralism/,
[4] Mette, Eilstrup-Sangiovanni, "The Global Crisis of Multilateralism", December 3, 2016, disponibil pe https://www.e-ir.info/2016/12/03/the-global-crisis-of-multilateralism/
[5] *Idem,*

Astfel, dacă a doua jumătate a secolului XX a fost considerată epoca integrării, a apropierii națiunilor, a cedării din suveranitate cu scopul urmăririi și atingerii unor obiective comune, secolul XXI pare să ofere mai curând imaginea unei ere a dezintegrarii și separării.

O criză globală a multilateralismului – cauze și perspective

Totuși, care să fie cauzele acestor mutații? Vom încerca mai jos să identificăm o serie de posibile explicații ale crizei multilateralismului global, frecvent menționate fie în discursurile experților, fie în literatura de specialitate.

- Asistăm la o accentuare a polarității și fragmentării în politica mondială și, în acest context, menționăm printre altele: disensiunile Est/Vest, transferul de putere dinspre Occident spre Orient, noile repere ale politicii externe americane ce oscilează între un unilateralism neînfrânat și o reducere strategică a costurilor și angajamentelor internaționale și militare precum și noul rol al Chinei în ierarhia globală de putere etc.,
- Se atestă o incapacitate cronică a unor organizații de a transpune obiectivele declarate în realitate – G7 a eșuat în promovarea redresării economice a statelor din zona euro, OMC a eșuat în încheierea negocierilor de câteva decenii pe marginea Agendei de Dezvoltare de la Doha, UN a eșuat în promovarea păcii și stabilității regionale iar Tratatul de Nonproliferare Nucleară a eșuat să controleze proliferarea nucleară. Astfel, dacă rațiunea existenței instituțiilor multilaterale constă în oferirea cadrului ideal pentru cooperarea statelor cu scopul atingerii obiectivelor colective, obiective ce nu pot fi realizate în mod independent, atunci nu putem să nu remarcăm rezultatele modeste înregistrate de acestea,
- Sunt multe voci care susțin că procesul de adoptare a deciziilor utilizat de majoritatea organizatiilor multilaterale astăzi este unul netransparent și nereprezentativ,
- Pentru a înțelege această criză a multilateralismului, este necesar să avem în vedere principiile, normele și valorile multilateralismului ca o formă instituțională. Astfel, John Ruggie observa că multilateralismul în forma sa pură este extrem de solicitant (demanding)[6]. Acesta presupune ca relațiile dintre state să se bazeze pe ideea de indivizibilitate între membri, cooperarea se bazează pe principii generalizate de comportament – prin aceasta înțelegându-se că toate statele trebuie să se supună acelorași reguli și, de asemenea, membrii unui aranjament multilateral așteaptă ceea ce numim o ”reciprocitate difuză” – statele participante nu vor juca permanent același rol de învingători sau perdanți[7]. Totuși, realitatea contemporană pare să dezmintă această condiție ideală - în timp ce marile puteri refuză să accepte constrângerile organizațiilor multilaterale, statele mai mici și mai sărace sunt din ce în ce mai nemulțumite de ceea ce ele consideră o instituționalizare a inegalității și discriminării globale.
- În timp ce rezultatele organizațiilor multilaterale sunt modeste, practica multilateralismului a devenit din ce în ce mai solicitantă pentru state. Dacă în trecut instituțiile multilaterale ofereau un cadru propice acțiunilor colective instituționalizate acolo unde se identifica un consens pre-existent privind abordarea unor probleme comune, în secolul 21 statele par să fie mai curând obligate să acționeze colectiv, să se supune jurisdicției curților internaționale sau organismelor de soluționare a disputelor. Pentru state, aceste condiții sunt dificil de tolerat/acceptat, determinandu-le să-și retragă angajamentele pentru a evita astfel o monitorizare intruzivă sau potențialele sancțiuni.
- Această criză ar putea fi considerată și o consecință a apariției unor noi actori pe scena mondială precum și a afirmării puterilor emergente, în speță BRICS (Brazilia, Rusia, India, China și Africa de Sud), puteri ce solicită renegocierea aranjamentelor globale

[6] *Ibidem,*
[7] Eleni Lazarou, “The Future of Multilateralism: Crisis or Opportunity?”, *European Parliament Think Tank*, 05.10.2017, disponibil pe http://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document.html?reference=EPRS_BRI(2017)603922

existente, multe din ele creație a unei lumi postbelice, o recunoaștere a rolului lor în noua arhitectură internațională. Totodată, sunt multe voci care chestionează atât capacitatea, cât și voința SUA, pentru o lungă perioadă de timp liderul alianței care a oferit contur instituțiilor multilaterale actuale, de a juca în continuare rolul campionului – emblemă a internaționalismului liberal.

- Atitudinea negativă vizavi de instituțiile multilaterale se datorează, de asemenea, îndepărtării acestora de publicul larg din țările care le-au creat, fenomen resimțit acut în special în interiorul grupurilor vulnerabile afectate de globalizare[8] (ex. muncitorii din industriile tradiționale), grupuri ce par să formeze publicul țintă al partidelor populiste din Occident adoptând o retorică naționalistă și xenofobă.
- Există experți care văd criza multilateralismului ca pe o altă față a propriului succes: plecând de la experiența cooperării multilaterale, se identifică o tendință a actorilor internaționali – statali sau nonstatali – care, nemulțumiți de capacitatea instituțiilor curente de a acționa, fac presiuni fie pentru modificarea/adaptarea acestora, fie pentru crearea unor noi forme de cooperare multilaterală. De altfel, este un adevăr recunoscut faptul că instituțiile actuale nu reușesc să țină pasul cu noile provocări în domeniile în care au fost create să intervină. Instituțiile se reformează prea greu și prea timid. Capacitatea lor reală de a-și ajuta membrii să navigheze în noul context pentru a răspunde noilor amenințări geopolitice s-a diminuat în mod semnificativ[9], fără semne clare de evoluție.

Europa și simptomul morbid al unui fenomen global

Înțelegând complexitatea lumii de astăzi și provocările imense cu care se confruntă cadrul de cooperare multilaterală într-un nou context dificil, cum putem și cum trebuie să interpretăm Brexit-ul? În primul rând, avem confirmarea faptului că votul britanicilor din iunie 2016 pentru ieșirea din Uniunea Europeană se încadrează într-un tipar și nu poate fi tratat ca un fenomen singular. Ceea ce este cu adevărat semnificativ este faptul că acest "divorț politic" dintre Marea Britanie și foștii parteneri europeni privește Europa, o Europă pentru care multilateralismul a ajuns să fie văzut drept un modus vivendi, o metodă testată prin care statele batrânului continent au reușit să-și depășească trecutul conflictual. Termenul de cooperare multilaterală surprinde însăși esența Uniunii Europene[10] precum și viziunea acesteia privind reperele politicii externe. Așa cum se afirma în Tratatul de la Maastricht sau în textele mai recente ale Strategiei de Securitate Europeană din 2003 și a Strategiei Globale din 2016, plecând de la exemplul propriu, UE urmărește să susțină cooperarea multilaterală în lume, implicându-se activ în calitate de membru sau observator într-o varietate de organizații multilaterale.

Totuși, în ciuda unor angajamente afirmate în mod constant de a se impune drept un actor global semnificativ, UE suferă de slăbiciuni interne similare altor organizații multilaterale, fiindu-i afectată capacitatea de a acționa în mod ferm. Probabil cel mai vizibil handicap este absența unui leadership puternic[11] și incapacitatea, în termeni diplomatici, de a oferi o voce unică, aptă să soluționeze sau să gestioneze crize politice și sociale, în termeni financiari – să producă acea convergență economică mult așteptată și să elimine discrepanțele între economiile statelor membre iar în termeni de securitate – UE nu a reușit să se afirme drept o forță eficientă și activă în eforturile de prevenție a conflictelor și promovare a păcii dincolo de granițele propriei regiuni.

[8] *Idem,*
[9] Keith Rockwell, "Is Multilateralism in crisis?", Video debate on WTO Forum, disponibil pe https://www.wto.org/english/forums_e/debates_e/debate45_e.htm
[10] Ioan Voicu, ȚCrisis of MultilateralismȚ, July 18, 2016, disponibil pe https://www.nineoclock.ro/2016/07/18/crisis-of-multilateralism/
[11] Eleni Lazarou, *op. cit.,*

Cu toate acestea, pare să existe în blocul comunitar, cel puțin la nivel declarativ, o înțelegere a importanței adaptării la noul context strategic și a necesității reformării, atât pe plan intern, cât și extern. În fața provocărilor populismului și euroscepticismului, Uniunea Europeană are nevoie de răspunsuri comune la problemele sociale și economice care amenință coeziunea, precum și de noi parteneri internaționali. În scenariul în care administrația Trump își continuă demersurile de sfidare a ordinii multilaterale prin adoptarea, printre altele, a unor măsuri protecționiste extinse, Europa trebuie să pregătească o serie de răspunsuri strategice ce poate conține stabilirea de noi relații economice cu parteneri precum China, Japonia, Singapore sau blocul Mercosur dar și întărirea modelului social european pentru evitarea „tentațiilor protecționiste". Într-un discurs din 2017 în cadrul Consiliului de Securitate, Federica Mogherini accentua importanța sistemului multilateral afirmând: „Noua ordine globală va fi multilaterală sau nu va fi deloc". În același timp, Carta Albă privind Viitorul Europei din 2017 menționa într-o manieră similară „În timp ce lumea nu a fost niciodată mai mică sau mai interconectată, revenirea la o retorică a izolaționismului a proiectat îndoială privind comerțul internațional și multilateralismul. Prosperitatea Europei și abilitatea acesteia de a-și menține valorile vor depinde de deschiderea ei și legăturile puternice cu partenerii internaționali"[12].

Concluzii

Pesimiștii interpretează Brexit-ul ca pe o amenințare existențială la adresa proiectului unei cooperări cât mai strânse între țările Europei. Fără a nega impactul acestui act de separare, o premieră pentru cooperarea comunitară și un veritabil salt în necunoscut, această lucrare îndeamnă, mai curând, la o recalibrare a interpretărilor și argumentelor, prin plasarea acestui eveniment într-un context mai larg care să ne ofere o perspectivă globală și, poate, uneltele necesare înțelegerii provocărilor pe care le presupune, atât pentru Europa, cât și pentru întreaga comunitate internațională. Asistăm, indubitabil, la o criză a cooperării multilaterale dar, în loc să ne grăbim a declara decesul multilateralismului, un scenariu mai credibil ne îndeamnă să tratăm această perioadă ca pe o epocă a retragerii și restrângerii instituțiilor multilaterale, multe dintre ele create în secolul XX și neadaptate complet la noul context internațional al secolului XXI. Dacă anumite domenii necesită obligatoriu găsirea unor soluții comune la probleme ce nu țin cont de granițe iar, așa cum argumentează experții, costurile creării unor organizații noi depășește de obicei costurile pe care le implică menținerea și reformarea vechilor organizații, este prematur să anunțăm dispariția formelor de cooperare pe care le cunoaștem acum. Mai curând, acestea vor fi obligate să-și adapteze agendele, sa se reformeze instituțional, să includă noile puteri mondiale, să recunoască noua arhitectură de putere internațională, în esență, să demonstreze o mai mare mobilitate și transparență etc.

Cât despre continentul nostru, ironia nu poate fi negată – Europa a reprezentat pentru mai bine de jumătate de secol leagănul și modelul de funcționare cu succes al multilateralismului, un experiment unic de cooperare regională și un exemplu pentru restul lumii. Cu toate acestea, așa cum istoria ne-a demonstrat adesea, membrii Comunităților Europene au răspuns frecvent crizelor printr-o și mai mare apropiere și cooperare. În acest context, ne întrebăm desigur dacă e posibil ca plecarea dureroasă a britanicilor să ofere statelor rămase impulsul necesar pentru depășirea blocajelor și aprofundarea cooperării. Este prematur să răspundem deși miza este imensă.

BIBLIOGRAPHY

Ali, Syed Mohammad, "The Demise of Multilateralism", *Tribune*, October 27, 2017, disponibil pe https://tribune.com.pk/story/1542243/6-the-demise-of-multilateralism/

[12] *Idem,*

Donini, Antonio, "The crisis of Multilateralism and the Future of Humanitarian Action", November 30, 2016, disponibil pe https://www.irinnews.org/opinion/2016/11/30/crisis-multilateralism-and-future-humanitarian-action
Eilstrup-Sangiovanni, Mette, "The Global Crisis of Multilateralism", December 3, 2016, disponibil pe https://www.e-ir.info/2016/12/03/the-global-crisis-of-multilateralism/
Laidi, Zaki, "Is Multilateralism Finished?", *Project Syndicate*, May 18, 2018, disponibil pe https://www.project-syndicate.org/onpoint/is-multilateralism-finished-by-zaki-laidi-2018-05?barrier=accesspaylog
Lazarou, Eleni, "The Future of Multilateralism: Crisis or Opportunity?", European Parliament Think Tank, 05.10.2017, disponibil pe http://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document.html?reference=EPRS_BRI(2017)603922
Lipton, David, "Trust and the Future of Multilateralism", May 10, 2018, disponibil pe https://blogs.imf.org/2018/05/10/trust-and-the-future-of-multilateralism/
Moss, Trevor, "The Crisis of Multilateralism", *The Diplomat*, July 26, 2012, disponibil pe https://thediplomat.com/2012/07/the-crisis-of-multilateralism/
Rockwell, Keith, "Is Multilateralism in crisis?", Video debate on WTO Forum, disponibil pe https://www.wto.org/english/forums_e/debates_e/debate45_e.htm
Voicu, Ioan, "Crisis of Multilateralism", July 18, 2016, disponibil pe https://www.nineoclock.ro/2016/07/18/crisis-of-multilateralism/

"CEAUŞESCU'S LAND" – ROMANIA OF THE `80S AS SEEN BY THE FOREIGN WRITTEN PRESS. STUDY CASE: "THE NEW YORK TIMES" NEWSPAPER

Corina Hațegan
Scientific Researcher, "Gheorghe Șincai" Institute for Social Sciences and Humanities of the Romanian Academy, Tîrgu Mureș

Abstract: The name chosen for this article it is not a coincidence, regarding the fact that almost all the Western press was debating the Ceausescu's policies and politics acting like he and his family were the landlords of Romania, with the citizens obliged to bring them never ending homages. It is clear, even at a superficial browsing of the international Western press, that everybody was distress by the hardship of the Romania's people. The many shortages, disguise in several so called social policies, made life almost unbearable for the citizens in a country which in reality was full of natural resources. It is obvious the fact that nobody believed that the Genius of the Carpathians is going to put Romania on the map of the highly developed countries while Ceausescu is sacrificing his own people and presenting himself as a genuine patriot. This paper aims to offer a picture of how the Romanians social and economic issues were seen in the Western mass-media, having as study case The New York Times newspaper.

Keywords: Romania, Nicolae Ceauşescu, communism, propaganda, mass-media, foreign press.

Romanian communist propaganda, through written press and other mass-media channels, aimed to promote Romania's great achievements on the international political scene. Thus, propaganda was looking forward to create an image of Romania, so the West could make a real and clear picture of the communist regime benefits, and last but not least, the major difference between the socialist world and the capitalist one. Indeed, differences existed, but not in the way they were presented by the communist propaganda. The West, however, has not been deceived by the achievements of communism, nor has it been blinded by the pacifism of the Romanian leader, in the same way that not all Romanians have been convinced that the West only means degradation and corruption.

In this paper we are going to focus on the articles which appeared in the foreign press, more accurate in *The New York Time* journal, regarding the economy, society and politics in Romania during the last years under the Nicolae Ceauşescu's leadership. Not in least, it has the role to put forward the way in which communist Romania really appeared to the Westerners especially in the '80s.

The debated topics were various, but most of them rely on the social situation in Romania, or on the rationalization of food and other daily needed items which made even the quotidian chores to be very difficult the '80s. The rationalization of electricity, hot water, the houses' heating during cold periods, and perhaps most important, food shortage, were the most discussed topics on several pages in the foreign newspapers, and last but not the least, the censorship of literature and the banning of particular authors or movies were, likewise, seen as an abuse of culture. Another filed was the communist propaganda and the cult of Nicolae Ceauşescu's personality; the authors often wondered how in a country similar to a "third world country" in which almost everything is limited, people still bring their homage to a real life tyrant- leader.

Aware of the real situation in Romania and the fact that the communist propaganda managed to mask the economical gaps and the social problems very well, the American

journalists often made it clear that people who are seen at public events in the street, paying homage to the leader, are most likely forced to be there by Security and party activists. Thus, communist propaganda created the image of a happy country, with citizens which are enthusiastic to bring homage to the leader.

The deepening of Romania's isolation from both Western and Eastern countries has also been a subject of great interest in the Western press, or the lack of reforms which had been adopted even in the neighbouring communist countries. Although economic, social and political reforms, as well as an opening to the West, began to emerge in the rest of the Eastern Bloc countries, Nicolae Ceauşescu's refusal to comply was a question mark that pondered upon the country's future. The general opinion that we can deduce from foreign articles is that through this isolation, Romania only succeeds in taking steps backwards and the debt payment was seen only as an excuse for the austerity policy, by the ambitious Romanian leaders.

In an article in *The New York Times*, the journalist reports Gorbachev's visit to Romania as being a thoroughly prepared event, the author's focus does not necessarily fall on the visit of the Russian leader, but on what happens when the official column passes along stores, apparently full of food. He reports that Gorbachev's visit was painstakingly prepared so that the Russian leader could see a flourishing and well-supplied Romania. The shops next to the diplomats' cars were closed to customers and shelves were supplemented with commodities therefore the officials would not notice the shortcomings that were normal for the Romanians.

To create this false picture of life in Romania, people were subjected to even worse torments, as the author continues to exemplify, not only they have had to wait for the shops to reopen, but they were forced to bring home food to work, because the factories' cafeterias would be close to rationalized food and to be prepare for the diplomat's visit: "When Mr Gorbachev and his wife visited a new supermarket during a city tour Wednesday, they saw richly stocked shelves. As their car left near the head of the motorcade, hundreds of onlookers - presumably not those who had been marched there from their places of work to provide a backdrop for the visit - surged through the departing security cordon and the waiting tail section of the long cavalcade of cars to get at the food they assumed had been stocked for the visit"[1].

Through this account, the author brings to light the desperation of the Romanians to acquire food in a country which boasts that it offers everything to the citizens, and promises that they can live without the worries of tomorrow. Dividing family members at different food queues, taking advantage of pregnant women or mothers with young children who were entitled to more food and easier access, lists made by people who were waiting in queues hoping to succeed to purchase at least something or the image of those who stand in the queue although they did not know about what is being sold, shows us a world more primitive than civilized.

The article also highlights the increasingly cold relationship between the Romanian and Soviet leaders, due to the lack of reforms and the refusal to liberalize the income. At the same time, he remembers that, according to sources, most Romanians, especially young people, put all their hopes in Gorbachev regarding the liberalization and the future of Romania. To emphasize more the social problems, the journalist ends his article with the remark that "few Romanians have seen coffee"[2] (*he refers to the fact that Romanians did not have access to the purchase of real coffee, which was replaced by other products that imitated the taste of the coffee*), coffee being a product so common in Western country but vanished from Romanian markets. The shortages were chronicle and people begun to make jokes about it like in the following situation: in a student theatre in Iasi, near the Soviet border, visitors reported peals of laughter when a

[1] Henry Kamm, In Rumania, "Gorbachev is gone; so is food", in *The New York Times*, 31 May 1987, http://www.nytimes.com/1987/05/31/world/in-rumania-gorbachev-is-gone-so-is-food.html, accessed in 15 October 2015.
[2] John Tagliabue, "Rumanians Riot Over Pay Cut and Shortages", in *The New York Times*, 22 November 1987 http://www.nytimes.com/1987/11/22/world/rumanians-riot-over-pay-cut-and-shortages.html, accessed in 15 October 2015.

woman on stage picked up a phone to order meat from a butcher. Staples such as ham, salami and canned meats are now only found for hard currency, which Rumanians, unlike citizens of other Eastern bloc countries, are still forbidden to hold.[3]

The food problem was indeed a great issues in the last years of communism in Romania, and under the name of *scientifically alimentation*, in fact, the citizens were deprive of common goods like meat, milk, eggs, oil, etc. Of course, the so called care for the Romanian health of not eating too much sugar and fats remains only a propaganda strategy. In reality, because of the scarcity of some products, the producers replaced the missing ingredients with other, so the salami was made with a great quantity of soya beans; the poultry meat was sometimes uneatable or the promoting of untraditional dishes like fish, which was not very loved by the Romanians. In the end, the food product were sold on the black market and used to ease certain services like doctors or lawyers services[4].

Another article gives us a picture from the perspective of a Westerner who had the opportunity to witness a moment of popular tribute to the Romanian president, noticing the inconsistency between the facts: although lacking the minimum living conditions, the Romanians overestimate Ceauşescu, who is raised to the same rank as one of the most loved historical figures, Dracula. Concerning about Dracula's adoration by propaganda and people, he reports that the historical ruler, Vlad Tepes – also known as Dracula is considered to be a national hero, and somehow resembles Nicolae Ceauşescu, politically speaking. Of course, the image of the past rulers and Nicolae Ceauşescu's are overlapping all the time, propaganda, in the end, creates a hero-like icon to the modern ruler. Moreover, continues the author of the article, the Romanians call themselves the direct descendants of the Dacians, the idea being greatly promoted by the Romanian historiography, which also supports the Latinity of the Romanians.

The national history, the heroic deeds of the Romanian's ancestors and their leaders were used to sustain the cult of personality. As a result, it is not rare that Nicolae Ceauşescu is presented as a continuator of the millenary struggles for the national liberation and independency of the Romanian nation. Certainly, propaganda striped the national history from all the unwanted moments so that it complied with the demands of the *national-communist* ideology. The image of the most important characters of the Romanians' history, from antiquity to Nicolae Ceauşescu, had been shaped for propagandistic purposes, and so eventually Nicolae Ceauşescu could find a well-deserved place into the Pantheon of the country-makers. So, the resemblance to Vlad Tepes was neither coincidence nor the memory of other mighty ancestors, the Dacians, or the Latin roots heritage. Of course, all this served finally, to build and maintain the socialist nation[5].

The article's author remarks the facts that at this ceremonial, which looks like a festival meant to worship Nicolae Ceauşescu, the participants were constantly shouting "Ceauşescu! Peace!" and more interesting the Communist leader is surrounded by self-paintings where he appears to be "frozen in time" at the age of 47 years old, and obviously he does not look like the grizzled man he really was. It was a sign that propaganda is well fulfilling its mission, even when it comes to the leader's signs of ageing or the possible illness that the international world was talking about. The propaganda's mission was, in fact, to keep a representation of an ever young Ceauşescu, healthy and powerful.

Propaganda also promoted the God like image of the Romanian leader, his image was in fact the symbol of success of the socialist policies, the humankind happiness and the country's progress as Raoul Girardet stated: "The Provident Man always appears as a fighter, as a combatant. Being always threatened, always at the edge of the abyss, he refuses to obey his destiny. [...] His legend is always associated with the same images, the same symbols of

[3]*Ibidem*.
[4]See more in Lavinia, Betea, Florin Razvan Mihai, Ilarion Tiu, *Viața lui Nicolae Ceaușescu. Tiranul*, Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2015, pp. 146-149.
[5]See more in Emanuel Copilas, *Natiunea socialista. Politica identitatii in Epoca de Aur*, Polirom, Iasi, 2015.

verticality, light, the torch that burns and lights the lighthouse, the rising column, the sun rising, the tree that rises and protects"[6].

This article presents, among others, a scenario in which the absolute leader, who is awarded with various titles such as "The hero between heroes", "Worker's worker" etc., actually leads a dynasty with a despotic attitude, placing family members and close friends in high-ranking political and economic position. The cult of personality, the author notes, is everywhere: "Piles of books by and about the President are heaped in every bookstore, the daily newspapers are largely devoted to his exploits, and his daily schedule is the lead item on the evening television news. "[7].

The personality cult obsession is debated in an article in the foreign press in the spring of 1989, in which the author shows a lot of sorrow about what is happening in Romania. The journalist seems to have compassion for the Romanians, who are condemn to wait in queues for food, to live in cold and dark homes in favour of redesigning Bucharest with typical social buildings. In his megalomania, Nicolae Ceauşescu, states the author, destroys everything that has remained beautiful in Romania, and yet on the occasion of his birthday anniversary he was proclaimed "The Great Leader", "The Genius of the Carpathians" etc.: "As a gesture of sympathy for Rumania's people, foreign leaders could forthwith return to Mr Ceauşescu the medals and gewgaws he bestowed on them. Let the *Genius of the Carpathians* explain that to his people."[8].

The personality cult rose to a level that even those from his entourage saw that some attitudes were inappropriate and this only gave Ceauşescu trust in his own person, so that he could no longer make the difference between real and false data in the official biography for the past years of his leadership. Opinions like the previous ones are shared in an interview by Alexandru Barladeanu: "Ceauşescu was seen among the rulers. And Dumitru Popescu, in the speech that gave the tone of his glorification, made Ceauşescu equal to Caesar, Napoleon, Macedon, Pericle and Peter the Great. Only together, all together, the world's rulers barely valued as our Ceauşescu"[9].

On the same theme, another article written in early December 1989 suggests that the Romanian Communist Party supplemented the Bucharest stores with various goods, because there were foreign delegates and reporters in an official visit. The reason for supplying the stores was made exclusively for this occasion, and had nothing to do with the desire to offer more goods to the Romanians, at least now, during the winter holidays.

As in the previous article, the author is amazed that, although everything is rationalized, the country's president continues to believe that his actions are justified, and he expects to be even stronger appreciated by the people: "Mr. Ceauşescu once declared that Rumanians ate too much, but that problem was resolved through individual monthly quotas of 2.2 pounds of meat, 2.2 pounds of meat products, 10 eggs, 1.1 pounds of cheese, 2 pounds of sugar and some cooking oil and butter - when they are available, of course "[10].

The low standard of living but also the rationalizations of goods were subjects over which foreign journalists often stopped. The scenarios presented by them give important details about the austerity with which the Romanians were dealing. Some of the scenario depicted a portrait of Romania where the temperature inside the apartments was the same as outside during

[6]Raoul Girardet, *Mituri şi mitologii politice*, Institutul European, Iaşi, 1997, pp. 61-62.
[7] John Kifner, "In Rumania, all hail the chief, and Dracula, too", in *The New York Times*, 24 December 1983, http://www.nytimes.com/1983/12/24/world/in-rumania-all-hail-the-chief-and-dracula-too.html, accessed in 15 October 2015.
[8] "The Genius of the Carpathians", *in The New York Times*, 15 March 1989, https://www.nytihttps://www.nytimes.com/1989/03/15/opinion/the-genius-of-the carpathians.htmlmes.com/1989/03/15/opinion/the-genius-of-the-carpathians.html, accessed in 15 October 2015.
[9]Lavinia Betea, *Partea lor de adevăr*, Compania, Bucureşti, 2008, p. 174.
[10] Alan Riding, "Clamor In Europe; Where All Is Rationed But Praise for the Leader", in *The New York Times*, 3 December 1989, http://www.nytimes.com/1989/12/03/world/clamor-in-europe-where-all-is-rationed-but-praise-for-the-leader.html, accessed in 15 October 2015.

winter because of a plan initiated by the Romanian government to rationalize the use of the city's heating system. On the other hand, the Bucharest regime promote the highly urbanization during the Romanian Communist Party to be a success of welfare leadership. The principal responsible for this situation, the journalists consider, is none other than Nicolae Ceauşescu who, in order to satisfy his ambition to pay the country's foreign debt, resorts to austerity policies, and the price that the Romanians pay is too great.

For example, fragments such as "Men, women and children returned from cold and dimly lighted places of work or study to unheated homes, where they were told to light no more than one room, with a single bulb of low wattage"[11], offered to the readers a good and a very eloquent picture of the real situation of Romanian society concluding that Romania was a country where "even in summer, when fruit and vegetables are plentiful even for the Rumanian consumer - exports always enjoy priority - lines at food stores begin early in the morning and resume at peak hours at midday and the end of the workday. "[12].

At the same time, Romania was seen as a country of paradox, where only some have to pay off debts, while others enjoyed privileges just like the bourgeoisie that the Communists blamed on. The author remarks with a note of irony: "Street lighting is so sparse that wartime memories are evoked by viewing the city from a high building. Walking after dark is risky not because of street crime but because in the gloom it is easy to trip on the badly maintained sidewalks."[13], ironizing that for the sake of economy even the street lighting it was rationalized. In fact, the author continues to describe, nor are there any reasons to walk out at night as long as nightlife ends at 22:00.

There is a (in) famous dialog retrieved from the Communist's National Archives where we can learn the fact that even if Nicolae Ceauşescu and his wife are informed about the heating situation in the houses or working places, and about the outside temperature, they replayed ironical: " they (the citizens) must go to sleep with a pullover, this is the way that everyone around the world does it!"[14].

Other journalists draw attention to the fact that things are even worse in Romania than in one of the most obedient countries, Bulgaria, so bad that because of the lack of TV channels, Romanians improvise their antennas to catch Bulgarian television stations. The Romanian television program was of no interest to the Romanians considering that most of the programs had Nicolae Ceauşescu in the spotlight. Moreover, the author wonders what purpose all these sacrifices have, when even the most elementary human needs can no longer be fulfilled.

The rationalization was probably one of the most debated topics of the Western press, articles informing readers that, although Nicolae Ceauşescu succeeds in record time to pay the external debt, Romanians are in fact the ones who pay the price of success: "As winter closes in, energy rationing is becoming just as painful. Heating is turned on in most buildings for just seven hours a day, while hot water is available for three to six hours, depending on the day of the week. Gas for cooking often comes on only late at night "[15]. Contrary to appearances, the extraordinary and fulfilled life of Romanians, promoted by Romanian propaganda, did not exist given that goods such as sugar or oil were not only rationalized, sometimes they were totally absent from the shops.

Thus, journalists pointed out, the Romanians are obliged to wait for endless queues, but without any guarantee, to buy food, otherwise there is a chance to remain without the basic food,

---

[11] Henry Kamm, "Chill in Bucharest brings a whiff of harder times", in *The New York Times*, 24 October 1985, http://www.nytimes.com/1985/10/24/world/chill-in-bucharest-brings-a-whiff-of-harder-times.html, accessed in 15 October 2015.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem.*
[14] ANIC, Fond CC al PCR-Cancelarie, dosar 2/1985, f.18, *ap*. Lavinia, Betea, Florin Razvan Mihai, Ilarion Tiu, *Viaţa lui Nicolae Ceauşescu. Tiranul*., Târgovişte, Cetatea de Scaun, 2015, pp.
[15] Alan Riding, "Clamor in Europe; Where All Is Rationed But Praise for the Leader", *op.cit.*

having no certainty that they may find it tomorrow or next week. This rationalization, as already known, aimed at exporting as many food items and goods as possible to the detriment of the population in order to pay off the external debt. Therefore, in order to avoid riots, Romanian propaganda, the foreign press remarked, always had an explanation for food shortages, and the explanation always referred to the "mother nature" or the foreigner exploiters, and never the communist leader.

For example, an article entitled *It's Mother Nature, Not Ceauşescu, Who Relents*[16], with a note of irony, remark that this year (1988) the life of Romanians seems to have improved, but everything is an illusion given that, in reality , the improvement is due to a particularly easy winter and not due to Nicolae Ceauşescu's disavowal of the austerity plan. The article's author also notes that "there is still almost no heating in Bucharest's apartments, but at least temperatures have been above freezing. Lighting remains too dim for comfortable reading. It is hard to find bulbs stronger than 30 watts in the stores, and officially a family is supposed to light only one room. "[17].

However, at the exit of the winter, the prohibition to travel by car was lifted, the author stating that this ban, although presented as a way not to hinder winter traffic, actually reduces fuel consumption. Another negative effect of austerity observed by the journalist is related to the television transmission that was limited to 2 hours in Romania, mostly speaking of Nicolae Ceauşescu, while in Bulgaria, one of the least developed Eastern European countries, existed TV channels and diversified broadcasts. As a result, for the Romanians, "the joy of Bulgarian television"[18], as the author of the article calls them, were represented by the capture of the T.V. in Bulgaria, using antennas, a practice considered illegal in Ceauşescu's Romania.

Even the cultural life did not appear to be better, remarked another author, intrigued by the fact that the Romanians have no access to the foreign press, not to mention books, and those that are allowed are carefully inspected by security and censorship. Prohibiting access to foreign culture is closely linked to the phenomenon of Western Romania's isolation, another subject debated by the foreign press. For example, an article titled *For Bucharest a great jump back*, is analysed the resistance of the Ceauşescu's regime to any kind of reforms that were taking place, even if they already took place in the Soviet system. The more the world around Romania opens to the new and to the reforms, the more the Romanian leader isolates it.

The article, as a matter of fact, presents some views of diplomats who consider unanimously that Romania is about to "albanize" itself, remembering the isolation that Albania has shown in the past. Even Moscow has lost confidence in a possible reform in Romania, as it appears in an article: "The 70-year-old Rumanian Communist Party leader, who has ruled unchallenged for 23 years, was described by analysts from both camps as totally convinced of the correctness and ideological purity of his policies. They said only his wife, Elena, appeared to have any influence over him, and her views coincided with her husband's. "[19].

Foreign diplomats and analysts have often tried to negotiate with Ceauşescu, but the results have always been marked by a great reluctance on his part, being therefore considered to be "a self-willed leadership feudal, nepotistic and corrupt"[20]. Consequently, the situation is getting tighter, the author of the article quoted above also points out, outlining the decrease in the quality of life due to isolation: there are fewer scholarships for Romanians abroad, the number of foreign correspondents decreasing drastically etc. To this is added the analyses of the experts

[16] Henry Kamm, "It's Mother Nature, Not Ceausescu, Who Relents", in *The New York Times*, 18 February 1988, http://www.nytimes.com/1988/02/18/world/bucharest-journal-it-s-mother-nature-not-ceausescu-who-relents.html, accessed in 15 October 2015.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*
[19] Henry Kamm, "For Bucharest, a Great Leap Backward", in *The New York Times*, 15 February 1988 http://www.nytimes.com/1988/02/15/world/for-bucharest-a-great-leap-backward.html, accessed in 15 October 2015, accessed in 15 October 2015.
[20] *Ibidem.*

who say that at this rate, surely Romania will become one of the underdeveloped countries, a country from the 19th century, most likely.

Nicolae Ceauşescu arrived at a point when he was thinking that he does not need anybody to continue the socialist progress of Romania, that all the reforms that are happening around him are in fact anti-socialism. Indeed, the relationship between Ceauşescu and Gorbaciov was more and more tensioned, mainly because of the different point of view regarding the future of communism in Europe. Even more, as a consequence, Gorbaciov told this entourage that Ceauşescu is not going to end it well, because of its beliefs[21].

This situation has not been left without any reaction by the Romanians, as evidenced by the revolt of November 15, 1987 in Brasov[22], a reaction observed also by the foreign press. An article in the foreign press[23] noted that although one of the most popular revolts in the last ten years took place in Brasov, the Romanian press did not mention anything about it. On the contrary, given the fact that the revolt occurred at a time of electoral campaign, propaganda omitted to inform at national level the events that took place in the Brasov's factories: "Rumanian newspapers ignored the riots, but there were reports that food supplies had subsequently been increased. An editorial in the Monday edition of Scînteia, the party newspaper, while omitting any mention of Brasov, slapped the fingers of local officials, calling for "fruitful cooperation between citizens and elected officials"[24].

Romania was considered one of the last Stalinist countries, as even the Moscow leaders have implemented reforms that have considerably improved the lives of citizens. In other words, "the foreign diplomats who have watched Mr. Ceauşescu's growing self-obsession say there is a social vision at the root of it all - a wish to transform Rumania from a backward, agricultural society into a socialist, industrial nation much like the one Stalin tried to build, with the same totalitarian methods, in the Soviet Union"[25].

The foreign press presents us a picture of a society on the verge of collapse. Despite the attempts of the Romanian press and the propaganda to present a perfect and healthy Romania, the foreign press notices the arduous life. Beyond any shadow of doubt, the foreign press presented the image of a sick and suffering country that has lost its former charm from the times when it was called "the granary of Europe", and the capital was called the Paris of the East.

A real realm of natural riches that it is transformed under the leader's directions into a sterling realm. Unproductive was not only the economic system or agriculture, but also the intellectual sector. An educational system that has not provided the return of the Romanians anywhere in the past, being a system of indoctrination and a health system which boasts that it is offered free to the people, when in turn it is poorly endowed and out dated.

BIBLIOGRAPHY

[21]In an interview, Valerii Leonidovici Musatov recalls some stories regarding the relations between the two liders and Gorbaciov's thought about Ceausescu's attitude. Full article Lavinia Betea and Vasile Buga, "Gorbaciov îl numea pe Ceauşescu "führerul român", Jurnalul.ro, 12 January 2009, accessed in 17 september 2018,https://jurnalul.antena3.ro/scinteia/special/gorbaciov-il-numea-pe-ceausescu-f-uuml-hrerul-roman-318254.html; Idem, "Nicolae va sfârşi prost", a profeţit Gorbaciov in '87 (III), Jurnalul.ro, 13 January 2009, accessed in 17 september 2018, https://jurnalul.antena3.ro/scinteia/special/nicolae-va-sfarsi-prost-a-profetit-gorbaciov-in-87-iii-318271.html.

[22]More about the popular revolt from 1987 in Marius Oprea, *Ziua care nu se uita.15 Noiembrie 1987, Brasov*, Polirom , Iasi, 2002.

[23] John Tagliabue, "Rumanians Riot Over Pay Cut and Shortages", in *The New York Times*, 22 November 1987, http://www.nytimes.com/1987/11/22/world/rumanians-riot-over-pay-cut-and-shortages.html, accessed in 15 October 2015.

[24]*Ibidem.*

[25] Craig R. Whitney, "Stalinist Rumania Closes In on Itself", in *The New York Times*, 15 Julie 1989 http://www.nytimes.com/1989/07/15/world/stalinist-rumania-closes-in-on-itself.html?pagewanted=1, accessed in 15 October 2015.

The New York Times Archive 1980-1989
Betea Lavinia, Florin Razvan Mihai, Ilarion Tiu, *Viața lui Nicolae Ceaușescu. Tiranul*, Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2015.
Betea Lavinia, *Psihologie politică. Individ, lider, mulţime în regimul comunist*, Polirom, Iaşi, 2001.
Boia Lucian, *Mit şi istorie în conştiinţa românească*, Humanitas, București, 2011.
Cernat Paul (and others), *Explorări în comunismul românesc*, vol. 1, Polirom, Iași, 2004.
Copilas Emanuel, *Natiunea socialista. Politica identitatii in Epoca de Aur*, Polirom, Iasi, 2015.
Deletant Dennis, *Ceauşescu şi Securitate: Constrângere şi disidenţă în România anilor 1965-1989*, Humanitas, București, 1998.
Girardet Raoul, *Mituri şi mitologii politice*, Institutul European, Iaşi, 1997.
Oprea Marius, *Ziua care nu se uita.15 Noiembrie 1987, Brasov,* Polirom, Iasi, 2002.
Soare Florin S., *Politică şi societate în epoca Ceauşescu*, Polirom, Iaşi, 2014.
Thom Francoise, *Limba de lemn*, Humanitas, București, 2005.

ON THE MUSICAL CULTURE OF THE NORTH INDIA

Kartashova Tatiana Victorovna
PhD, Saratov Sobinov State Conservatory, Russia

Abstract. In the article the system of musical culture of Northern India is presented for the first time. The most fundamental layer is shastriya-sangeet, i.e. «Scientific music», the equivalent of the European definition of classics. The tops of shastriya-sangeet are the vocal genres dhrupad and khayal, which serve as the sound «symbols» of Indian civilization. The category of up-shastriya, or «semiclassical», occupies a special position. This layer of music is the most extensive and multilevel and fills up today most of the sound «field» of Indian culture. Also considered is the leading genre of up-shastriya – vocal thumri in the context of related genres of dadra, tappa and traditional regional music of Hindustani (kajri, chaiti). In general, up-shastriya is a kind of phenomenal mediastinum, a soldered synthesis of massive layers of culture, formed over many centuries – classical (shastriya-sangeet) and traditional (lok-sangeet). The essence of this process of interaction and mutual knowledge of the two categories lies in the concept of «up-shastriya»: it is music that is saturated with the aroma of «high» classics, moving farther from their traditional roots. Currently, up-shastriya forms the main part of the sound space in the two music systems of North and South India, becoming the style and structural basis of a large number of samples of «light» type music, the most important component of complex artistic phenomena, such as theatrical and dance performances, cinematography, variety music. All regional genres raised to the level of «semiclassical» came to the concert stage and are popular not only in the Indian states, but also beyond. The category of «light classical» music (gazal, bhajan) is strongly associated with up-shastriya, but differs from it by another semantic load of raga. Currently, in India there is a constant exchange between the genres of different musical layers.

Keywords: shastriya-sangeet, up-shastriya, dhrupad, khayal, thumri

Today in the history of world civilizations, the process of building new cultural relationships and priorities can be seen, since each of the national cultures enters the dialogue with other regions of the world. The «musical map» of the world appears to be a set of diverse sound and musical images of different civilizations, building together one sound picture of the Universe as a whole. The research subject of this article is the diverse and unique Indian music with its specific interplay of rich and various traditions, patterns and trends in a compound musical and cultural picture of civilizations. The bright colourful music of Hindustan (North India) is infinitely diverse and amazing both in itself and as a sounding context for different sides of life, history, culture, art of the South Asia at whole.

From the history of musical Indology. Indian civilization as a large-scale artistic phenomenon, that was formed over many millennia, has been and remains attracting to its bizarre world. It gives Western people a different understanding of life and simultaneously helps to examine themself better in the mirror of another culture, and also serves as an inexhaustible source of inspiration for creative people from different countries.

There are still many «white spots» in the musical Indology. Knowledge of certain fields of classical, regional and popular music in insufficient and requires further in-depths analysis based on the system approach to questions of musical art. Since the entire specific organization of the musical culture in India is functioning as inseparable wholeness, there is a problem of identifying all of its social and cultural layers.

G.K. Mikchailov[1] defined in the 1970s for the first time in musicology the concept of «social and cultural layers in music», suggested their classification and the most significant characteristics of each of them. According to Mikhailov, the socio-cultural layers of music (and music culture) are «a set of its types, kinds and styles, the musical text's specifics of which is due to their belonging to a particular locus (the sociocultural environment) and functions. Each of these layers is also characterized by the type of being a musician, the nature of learning music, musical instruments, etc» [2, *12*].

Gandharva and sangeet. Let us turn now to the specifics of the musical culture of India, which developed many centuries ago into a coordinated system where each of its layers and their respective categories of music got their historical understanding, theoretical grounds, their own name and their artistic and aesthetic specificity. Already in the ancient scriptures as «Naṭya Shastra» (II BCE – and III CE), «Gitalankara» (III BCE), «Brihaddesh i» (V-VII CE) the types of music are described as a long existing reality. They are distinguished by strictly developed standards – ethical, aesthetical and musical. Another fact should be considered: this culture has long ago created its own classification of music types, consistently introducing several concepts that define either different sides of «high» music or its different understanding.

The traditional Indian music theory suggests two terms for the art of sound: *gandharva* is a relatively old word, which was created during the forming of the ancient Indian epos, and *sangeet* is a relatively new one. The Indian scientist Mukund Lath in his well-known book «A Study of Dattilam: Research work on Dattilam» points out the existence of the concept «Gandharva-Sangeet»– «"heavenly, sublime" music not connected to the Vedic tradition» [7, *115*]. Then Lath notices that in the first centuries AD the concept of «Gandharva-Veda»appeared testifying a special sacred respect to canonized music.

Gandharvas are celestial genies, mythical singers and musicians who sing and play for gods and please their hearing. These are male musicians. One of their tasks is to announce the sacred truth (like muses) which makes them mediators between gods and humans. Both muses and *Gandharvas* are responsible for human musical skills: muses give talents for music and poetry, *Gandharvas* instruct people in singing and playing instruments. In this regard in Greece and India alike music is considered a sacred art. At least in India this remains so until now.

By the XIII century in the Sharngadeva's treaty «Sangita Ratnakara» another basic concept appears – «Marga-sangeet»(«*marga*» from the Sanskrit «looking for a way»): it is a type of ancient music «given» from the side in the contrary to «*desi*» music, common and regional («*desi*»– from the Sanskrit «land, region») i.e. mundane local traditions.

The later term used until today is «sangeet», from the words «san» (together, with) and «geet» (song). Consequently, the term is translated as «song and everything that follows along with it» and implies a synthesis of the arts intertwined through their sound nature: the unity of music in all its manifestations, dancing (gesture, movement) and acting, i.e. of three inseparably associatedkinds of artistic practice.

Classics, semi-classics and «light classics». The structure of Indian musical culture consist of the following layers of the musical artistic work: *Shastriya-sangeet* or the music of «high tradition», *up-shastriya* («semi-classics»), *lok-sangeet* (traditional music), «light classics», pop, «light» music etc. Being in a constant dialogue, these categories define the complex multicomponent nature of the Indian musical culture.

The most fundamental layer is the *Shastriya-sangeet*, i.e. «academic music», the equivalent of the European definition of the classics. «Classics» means music of the «high tradition» with a highly developed complex of philosophical-aesthetic and music-theoretical

[1] G.K. Mikchailov (1938-1995) was a composer, a teacher, the creator of a unique methodological system for studying world musical cultures, the creator of scientific and degree programs of the same name in the Moscow State Conservatory.

principles that took shape over the centuries of historical development of the Indian culture. The highlights of the *Shastriya-sangeet* are vocal genres *dhrupad* and *khayal*, the sound «symbols» of the Indian civilization.

Dhrupad is a base and standard of the intonation and structure model from which all other genres were derived. It is the most ancient classical genre; its prime was in the XV century during the reign of Emperor Akbar. Born from the depths of the religious music *dhrupad* got its existing form in XV-XVI centuries when *raja* Mansinha Tomar from Gwalior (1486–1516) introduced a genre called *darbari* (court) *dhrupad.* Half of the following century *dhrupad* flourished as the main genre of the Mughal court musical tradition. In *dhrupad* the powerful spiritual processes of the Mughal era were expressed, its heroic spirit, the whole experience of the South Asian civilization in the Indo-Muslim medieval period[2].

Being not only a musical phenomenon but also a specific way of intense spiritual activity of a prayerful and meditative kind *dhrupad* embodies a unique balance between the rational adjustment of all sound construction elements and tense concentration of psychoemotional energy. This explains in particular the highest artistic quality of his samples. The performance traditionally starts at a slow pace in the «low octave» with a long *alap* (entry) which is the heart of the entire composition. The *cheez* (composition) itself follows having four parts: *sthayi* (the beginning, a kind of refrain), *antara* (second section), *sanchari* (third) and *aabhog* (final). The two latest are especially complex. The melody deployment is slow and majestic; *raga* is presented in its «pure» and perfect form. Since the idea of «beauty» in *dhrupad* was essentially absorbed by the idea of «accuracy», the full perception of the sound information in it was available only to a few initiates of the laws of this art, particularly educated people. Being this way a form of communication only for a thin elite stratum, too few in numbers to set the essence of the culture,*dhrupad* could not exist without a companion genre the sound model of that would be somehow more flexible and free, responsive to the ever-changing life conditions spiritual needs of society. These trends led to the emergence of a new genre called *khayal* (from the Persian «imagination», «fantasy», «obsession») that evolved from the «court *dhrupad* and replaced its elder brother around the XVII century» [5, *48*]. Nowadays *khayal* is a leading classical genre of Hindustani music along with *dhrupad* which stands out by its the elegance and romantic nature, sophisticated melodic ornamentation and virtuoso passages. *Khayal* is a product of Indo-Muslim cultural synthesis. A typical *khayal* is a large composition of two parts: *bara-khayal* («big») and *chhota-khayal* («small»). Many of the *khayal* stars consider singing *khayal* to be not just a music making but a sort of spiritual effort, incredible activation and emancipation of intuition, which alone is able to reveal some uncognazable truth. The expected result is a dazzling insight, the rapid flight of the spirit. The text is taken into the smallest pieces: syllables, sounds, noises, sighs; from second to second the sound wave gently and precisely touches to the thinnest strings of intuition, the subconscious, awakening of which links all the complex meanings into one perfect world.

The next significant category is *up-shastriya* considered as music of a «reduced tradition»: «*up*» is a prefix meaning «half», «under». The literal meaning of the term is «semi-academic». The culture-bearers determine this layer of music in English as a «semi-classical music», which can be interpreted as «graded below; located under the main». It should be noted that in the Indian musicology that is not the only term used with the prefix «*up*»: there are some *ragas*[3] which are classified as *up-raga* (*semiraga*), for instance, «Sindhu Bhairavi» is considered

[2] Traditionaly in «*dhrupad*» the medieval text in *Braj* with a lot of Sanskrit inclusion are used which are prayers and praises offered to the Hindu gods but imbued with the Sufi worldview, although as a verbal base for singing *dhrupad* the Buddhist *mantras* may be used.

[3]*Raga* – the Sanskrit word «raag» is masculine, but in the Russian tradition it is used as feminine. The etymology of the word «raag» is connected with the root «*ranj*» – from the verb «to paint», «to give shade». The emotional message of a *raga*«gives shade» and affects our mind, makes us feel.»*Ranjayati iti raag*» in Sanskrit means «*raga* pleases, amuses, excites, elevate and exalt». Each *raga* is a kind of musical «language» with its own alphabet, phrasing, punctuation, syntax, which means its own set of characteristic rules. Here belong: a tonal set (at least 5

by the Indian musicians as a short version of the most popular *raga*«Bhairavi» coming from the traditional music of Sindh (Pakistan). This fact confirms the assumption that *up-shastriya*has departed as a specific layer already in ancient times and adopted its official status as a «light» classical music, occupying its own cultural niche.

Up-shastriya and classics are genetically related categories and the «semi-classics» uses the entire range of classical musical grammar, but is intended for a broader auditorium. The basic representative of *up-shastriya* («semi-classics») is a vocal genre *thumri, which* is a «base fabric» of the multi-coloured«tapestry» of the Indian musical culture, and concentrates in itself all the main regularities of this category of music. According to the Indians, it is a charming song about love, poetically sublime and vibrantly exciting, revealing the diverse and subtlest nuances of - mood and emotions. The genre *thumri* is a result of the interaction of aesthetic principles, which were developed, in Indian classical vocal music (*dhrupad*, *khayal*) on the one hand, and features of traditional singing in various parts of the Uttar Pradesh territory on the other. This leads to the ambivalent position of the genre between the «high» classics and traditional works, as a kind of «compromise» between them.

The etymology of the term «thumri» implies several meanings («a little song associated with the dance», «children dance with the coquettish gait», «graceful dancing steps», etc.), most of which indicates the relationship of the genre with the dance element.

Verbal texts in *thumri* are usually samples of «high» poetry in the Western dialect of Hindi *bhasha braj*, and, unlike *dhrupad* or *khayal,* this text is clearly articulated and generally expressed «literally», with the identification of those meanings, which are set in a poetic source. As a rule, *thumri* tells the romantic and sad story about the love of God Krishna and Radha, in whose allegorical images the bhakti idea of eternal sorrow of a human soul is embodied, the longing to reunite with the endlessly elusive truth.

Nomenclature of the *thumri* genre varieties has surprisingly many levels. There are samples fostered at the court, close to *khayal* and general characteristic for the «high» classics elevated type of expression, though with a more liberated, sensual and sentimental character. Nearby there is a wide layer of this genre common among citizens who are prone to home - music-making, a kind of salon type of leisure. A huge number of *thumri* circulates between classical and traditional music, literally «on the fly» picking up the characteristic features of a local singing and as freely «going to the people». Flexible, pliable to the variety of changes genre is readily used in numerous synthetic types of art: dance scenes, theatrical performances, and cinema. In the modern India, *thumri* exists as an independent instrumental genre and has as well an active influence on other «semi-classical» genres.

Beside *thumri* the *up-shastriya* family has another two genres – *dadra* and *tappa* as well as traditional regional music: *chaiti*, *kajri*, *savani*, *jhula*, *hori* and *baramasi*. As the most researchers notice, the difference between them and *thumri* is only in themes and the time of performance. *Chaiti* are summer seasonal songs sung only in the *chaitra* month (March-April); *savani* belongs to the month *shravan* (July-August, rain season); *jhula* describes swaying in the boat or swing in the rain season; *hori* is only performed during the spring Holi celebration; *baramasi* is sung all over the year. The boundary between the *up-shastriya* and the named genres of traditional music is as difficult to draw, says Professor Prabha Atre, «as between classics and semi-classisc» [3, *39*].

Dadra is a light rhythmical song of erotic content in a dialect *Braj Bhasha*, often with some verses in Urdu, in a relatively lively pace, accompanied by dadra *tala* (6 beats). It is

---

tones), a specific melodic base, a tone classification, a melodic core of the *raga*, an order of tones in a melodic line (*aroha and avaroha*), specific caesuras and tone pronunciation. In General, *raga* is a complex concept: 1) a special psychemotional condition expressed by the means of different constituents (musical structure, particular «shading» of a mode, performing manner); 2) a scale with endogenous l hierarchy of tones and a strict system of their relationship; 3) a model frame for a musical composition.

regarded that *dadra* genre is closely connected and «reminiscent of *thumri*, but much "lighter" as music. The difference between them lies in the pace: *dadra* is performed faster than thumri» [8, *69*].

Tappa is believed to origin from the songs of camel drivers in Punjab and Rajasthan. It is firstly mentioned in «Ragadarpana» (1665). The improvement and shaping of *tappa* as a «semi-classical» vocal form in the late XVIII is attributed to Punjabi musician to Shori Mian (1742-1792). The performing of *tappa* abundantly uses virtuoso zigzag passages (*Zamzama*), freer employs*ragas* of small scale and has a romantic content in *Barj*, which is fully consistent with the performance practice of *up-shastriya*.

To the whole of India the concept of «plurality» is applicable, in this «state» are nationalities, religions, philosophies, dialect, social structure, cultural phenomena, music genres and forms of artistic expression. Moreover, even the gods, according to the Hindu mythology, are also multifaced as they have the ability to reincarnate (transform). The same for *up-shastrya*: it has evolved in a variety of genre forms, so in every state of the North and South India and in neighbouring countries, there are regional varieties of *thumri* and a whole range of «stylistic subtypes, which have their own names and follow all the laws of semi-classics» [1, *9*].

Therefore the «semi-classical» music today fills the most part of the sound «field» of Indian culture. Let us examine its main stylistic criteria. *Up-shastriya* is characterized by more unstrained expression, compared to classical genres, accessible poetic content, using of simple tone scales and ethically simple *ragas*, employing of *talas* with less complex structure (often of the folk origin), absence of strict limits in terms of rhythmical and melodic al composition of the musical text, free borrowing of traditional music elements, modifications of the structure - sections of the form, «erosion» of the style features within genres. It should be noted that the *up-shastriya* is the most multi-layered part of the musical culture in the modern India and considered its major form. This includes«multi-colour» film music, music for theatrical performances (*Natya-Sangeet*), for radio and TV shows, etc.

It is also important to note that for Indian classics *up-shastriya* is a source of life force, refreshing and nourishing. On the one hand, the tradition of «semi-classics» is a living mother lode of intonation thesaurus for both traditional and classical genres; on the other, it is a very convenient field for testing the classical norms of musical development. Particularly refined, «purified» sound ideas ripened in the depths of this layer of music are easily replicated by classical musicians and smoothly introduced into the sound world of «high» music, adding to the sound vocabulary of *dhrupad* and *khayal.* Bright, memorable motives and rhythms are sporadically captured by the multifased *up-shastriya* from the classics and with the same easiness then get spread into traditional genres. This vibrant life of traditions, imbued with the constant exchange of ideas between the culture layers, let us speak about the dynamics within the integrated musical system of the Indian civilization.

The category of «light classical» music (*Gazal*, *Bhajan*) is vitally connected with the *up-shastriya*, but differs from it through another meaning of *raga*. If «semiclassical» text and *raga* complement each other being at the same functional level, in the «light classics» text prevails over the *raga*. A religious song *Bhajan*[4] includes *pada* (a short poetic text), *biruda* («greeting to the deity»), *teck* (a refrain formed by the first two lines of text and repeated after each stanza) and *mudra* (lit. «stamp», «face»: the last line of the song that includes the name of the author, who is described as an admirer or «servant» to the deity). *Bhajan* is to be performed on the concert stage and is not a part of a religious ceremony.

Ghazal[5]is a lyrical song in Urdu in a strophic form where each couplet is grouped into sections: the first, *matla*, defines the poetic meter known as *the radif qaafiyaa*; other sections form part of the whole *ghazal*. The last section that mentions a poet's name «is called makta» [4, *54*]. From a poetic point of view, the *ghazal* lyrics has a high artistic value.

[4]From the Sanskrit root «bhaj» - «"take part", "to serve", "to love"» [6, *184*].
[5] From Persian «conversation between lovers».

A motley genre category *lok-sangeet* (traditional) is composed of local styles and many types and styles of vocal and dance music.

What is interesting in the last century of the history of the Indian musical culture? The constant interchange between the genres takes place in India nowadays. Those performers, who presents concerts one type of music in their concerts, consciously integrate features of other genres to enliven and diversify their performance. It suffices to say that on the concert stage, you can hear a classical *khayal* reminiscent of the «semi-classical» style, and the peculiar embellishments used in the *up-shastriya* are now freely applied in *khayal*. Even *sargam*[6] and *taans*[7] typical for the *shastriya-sangeet*, are now not uncommon in the genres of the *up-shastriya*. The «light classical» music such as *ghazal* becomes more and more similar to the *up-shastriya* and classical music, including a wide *alap* (opening section), long *taans* and *sargam*. This interchange of styles among the various musical layers in the modern India is a continuous process.

Instead of a conclusion. In summary, we emphasize that the Indian system of culture, on the one hand, is a strictly hierarchic structure, and on the other hand, contains the predisposition to internal fragmentation, whereby a plurality of organic, self-sufficient and polished elements in each of the socio-cultural layers are formed. All of the above is another testimony of the highest level of self-awareness, self-regulation and self-descriptions of the Indian musical tradition which on the basis of its underlying genetic qualities not only keeps its developed set of regularities in the musical culture, but also reveals the readiness for the internal transformation, responding to the needs of the new era, or, according to Indian musicologists, is in the process of «perpetual motion».

BIBLIOGRAPHY

1. *Kartashova, T.*Up-shastriya as a general musical field of the musical culture in the North and South India. – M.: Composer, 2010. – 576 p.
2. *Mikchailov, G.* The modern problems of the development of the musical cultures in the countries of Asia and Africa: the structure of musical culture and its social-cultural determination // PAXSONORIS: history and modernity (I memoriam M.A. Etinger). Number IV-V. – Astrakhan: Astrakhan song, 2011-2012. P.12-15.
3. *Atre, P.* Enlightening the listener. Contemporary North Indian classical vocal music performance. – New Delhi: Munshiram Manoharlal publishers Pvt. Ltd, 2000. – 154 p.
4. *Bose, S.* Indian classical music. Essence and emotions. – New Delhi: Vikas Publishing house PVT LTD. 1990. – 160 p.
5. *Dhond, M.* The evolution of khyal. – New Delhi: Sangeet Natak Akademy, 1974. – 52 p.
6. *Gautam, M.* The musical heritage of India. – New Delhi: Abhinav Publications, 1980. – 209 p.
7. *Lath, M.* A study of Dattilam: a treatise on the sacred music of ancient India. – New Delhi: Impex India, 1978. – 472 p.
8. *Ranade, A.* Hindustani music. – New Delhi: National book trust, 1993. – 166 p.

[6]*Sargam* – from *«sargam karna»*is «to do the singing by *swaras*», «speaking, speech»: singing with saying *swaras* (tones); comes from the names of four opening *swaras* in Indian solfa: *Sa Re Ga Ma*.
[7]*Taans* from Sanskrit *taanana* (root *«taan»*–«expanse, extension»): virtuoso phrases of different length demonstrating the vocal skills of the performer.

TERRORISM AND TERRORIST IN THE CONTEMPORARY WORLD

Mariana Ana Bulmez
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Analyzing the evolution of the notion of "terrorist action" historically we find it often identified with the idea of national, social, political, ethnic, religious "justice". It is quite difficult to tell where the "terrorist" action starts and where it ends. Looking retrospectively on the twentieth century, we notice that the terrorist act has different manifestations: if in the first seven decades the objectives of these attacks are concrete and expressed punctually, and the attainment of these goals is identified with the physical suppression of a symbolic personality, since the 1980s, the terrorist attack no longer only seeks to eliminate a supposed obstacle, but wants the spread of mass terror and panic to create pressure on leaders, forcing them to make decisions that would otherwise not never be accepted. The most serious aspect is the identification of terrorist action with the struggle for respecting the human rights and freedoms that transform the terrorist into a martyr.
On August 23, 1981, a terrorist action took place: Operation Bus, which involved hostage-taking, force intervention by the authorities, lack of any communication and negotiation between state power bodies and terrorists. A silent operation. The national newspapers "Scânteia", "Scânteia Tineretului", etc., did not address this issue. The national TV and radio station did not comment and did not comment on the incident. In the Socialist Republic of Romania there could not have been a terrorist attack generated by dissatisfaction.
The assailants, three ordinary students without higher education, wanted, regardless of methods and consequences, to flee from Socialist Romania. The communist educational and propagandist system had failed in what he had intended: to cede the "new man" loyal to the regime. The attitude of the authorities transformed the three, but heroes, though the hostages' lives, simple, commuter, were not of value to either terrorists or authorities. Everything has been hatched, the terrorists have been liquidated, and the victims of the assassination have been buried. Nobody knew and did not know anything until the collapse of the communist regime.

Keywords: terror, propaganda, indoctrination, citizens' rights and freedoms, "new man"

Terrorism is a particularly complex phenomenon, with deep historical roots and, at the same time, with a major impact on contemporary society. Perhaps the simplest definition of terrorism would be "purpose and method". It is quite difficult to say where the terrorist "action" begins and where it ends, and from this point of view the definition of terrorism depends on the one who judges the phenomenon: "one who seems to be terrorist, for another he can represent a fighter for freedom ".

If we analyze historically the evolution of "terrorist action", we often find it identified with the idea of "justice", of "virtue": social, political, national. For example, Robespierre, in the context of the bourgeois revolution in France, claims that "If the basis of the popular government, in peacetime is virtue, the basis of the popular government during the revolution is terror and virtue; the virtue without which terror is murderous, the terror without which virtue is powerless. Terror means only justice: prompt, severe and inflexible; therefore it is an emanation of virtue "(" On Political Ethics ", February 5, 1794).

Later, Carlo Pisacane, pioneer of the concept of "propaganda of the deed," wrote in the Political Testament (1857) that "ideas come from facts and not the other way round", justifying the usefulness of violence in the context of revolutionary movements. Errico Malatesta, describing "propaganda of the deed" as "violent common insurrection that was meant to ignite the imminent revolution", nevertheless ruled against terrorism and physical violence, ideas

expressed in the article published in 1921 " The Revolutionary Haste "(Umanita Nova, number 125, 6 September 1921).[1]

Two Dutch researchers at the University of Leiden, Alex Schmid and Albert Jongman, drew 109 definitions of "terrorism," from academics to civil servants, and analyzed them to find their main components; the result was: violence is included in 83.5% of the definitions, 65% political goals, fear and terror in 51%, arbitrary and randomly chosen targets in 21%, victimization of civilians, noncombatants, neutral persons and external elements 17, 5%.[2]

Paul Pillar argues that political and ideological motivations are a prerequisite for terrorism "terrorist concerns are macro-concerns about how to change social or political organization on a large scale."[3]

For Paul Wilkinson, the causes of political violence "are generally the same as those of terrorism: ethnic, religious and ideological conflicts, poverty, modernist pressures, political inequalities, the absence of peaceful channels of communication, the traditions of violence, the weakness, the incompetence and the erosion of trust, a political regime, the deep disagreements between the political elites of a state. "[4]

At the same time, the non-state actor, on the international stage, should not be ignored in making global decisions: NGOs[5], multinational and transnational corporations[6] with their own goals and interests. "Substantial changes that have occurred in the post-industrial society have made the state no longer the only actor to provide the citizen with security, welfare and other services related to the civilization of the 21st century."[7]

Analyzing the beginning of the 21st century, we notice that the terrorist act has different manifestations compared to the previous century: if in the twentieth century the objectives of this attack are concrete and expressed almost punctual, and the attainment of these objectives is identified with the physical elimination of a symbolic personality: the Archduke of Austria, Franz Ferdinand, assassinated on June 28, 1914; the assassination on 29 December 1933 of Romanian Prime Minister I.G.Duca by members of the Iron Guard, a similar fate on September 21, 1939, and Armand Călinescu, a victim of the same terrorist organization; Spanish Prime Minister Carrero Blanca, killed by a commando E.T.A. on December 20, 1973; Italian Prime Minister Aldo Moro, assassinated on May 9, 1978 by the Red Brigades.

The perception of the identity of the terrorist has changed over time: initially, the terrorist came from poor, marginalized, and society-free clusters, although, considering part of the attacks in the first four decades of the 20th century, many members of extremist groups among the middle social categories, military cadres and students, then in the last decades of the century, in the context of globalization, of permanent population migration, with different cultural identities, he is part of the middle class, even rich, of some communities emigrated to the West, and having higher education that allows him for perfect social integration, "the Salafis mujahedines come from relatively wealthy families and have received a higher education than their country of origin and Western education."[8]

Even communist Romania, based on the educational concept of the "new man," loyal to the regime faces August 23, 1981, which should have been a day of praise for socialist construction, the authorities will face an unprecedented terrorist attack, surnamed "Operation

---

[1] Randall D. Law, *Istoria terorismului: De la asirieni la jihadişti,* Bucureşti, Editura Corint Books, 2017, p.140.
[2] Gerard Chaliand, Arnaud Blin, *Istoria terorismului: Din Antichitate până la Daesh*, Iaşi, Polirom, 2018, p.24.
[3]Cristian Barna, *Sfârşitul terorismului şi noua (dez)ordine mondială,* Bucureşti, Editura Top Form, 2009, p.16.
[4]*Ibidem*, pp. 16-17.
[5] Andrada Nimu, Cristian Pîrvulescu, Arpad Tudor, *Societate civilă, democraţie şi construcţie instituţională. Transparenţă şi participare publică în România contemporană,* Iaşi, Editura Polirom, p. 49.
[6]Eric Hobsbawm, *Globalizare, democraţie şi terorism,* Bucureşti, Editura Cartier, 2016, p.36.
[7] Constantin Hlihor, Ecaterina Hlihor, *Comunicarea în conflictele internaţionale. Secolul XX şi începutul secolului XXI,* Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2010, p.15.
[8]Ali Laidi, *Efectul de bumerang. Cum a determinat globalizarea aparitia terorismului,* Hause of Guides, Bucuresti, 2007, p.17.

Bus". Three young people aged 32, 29 and 23, some recidivists, and the last ex-student, expelled from Timisoara School of Medicine, took hostages, near Timisoara, 40 commuters, on a bus circulated on Haţeg-Oraştie route. The purpose of the attack was very clear: fleeing from Romania: "Let no one move. The bus leaves for Rome. " Unfortunately, the lives of those taking hostages were of no value either to terrorists or to authorities intervening forcefully, being incapable of managing the event properly.[9]The national newspapers "Scânteia", "Scânteia Tineretului", etc., did not address this issue. The national TV and radio station did not comment and did not comment on the incident. In the Socialist Republic of Romania there could not have been a terrorist attack generated by dissatisfaction.

The terrorist does not have a certain age, a certain religion, some ethnic conscience, a certain degree of education, but it matters the degree of indoctrination, identification with the promoted cause of the person involved. Gavrilo Princip, was 19 years old at the time of the assassination, and when asked if he was guilty of murder, he replied: "I'm not a murderer, because I've eliminated a villain. I think I did a good deed. "[10]

Duca's killers, "Nicadories," all young intellectuals, deeply indoctrinated, shouted at the time of the arrest: "The traitor was punished. Death, only death for traitors! ".[11]

In the case of Armand Calinescu, the assassins, "The Avengers," after the assassination, entered the building of the Romanian Broadcasting Society, one of the assailants making public the event: "Calinescu was punished. Armand Calinescu was executed. We did our duty. Captain's death was avenged! "[12]

Since the 1980s, and especially since 2001, the terrorist attack no longer pursues tangible objectives, but wishes to spread the mass terror, in this context, specialists in the field identifying a new type of terrorism that is expressed in quantity, aiming to create pressure at the level of leaders, in order to dictate their decision-making which, under normal circumstances, would never be adopted. This kind of terrorism interferes with the collective mentality, the mass media having a considerable contribution to spreading the insecurity and disbelief of civil society towards the governors.

After September 11, 2001, Europe and America are perceived as partners by terrorists. This vision derives, to a great extent, also from the political-military alliance existing between the two territorial spaces, and thus there is no real demarcation between the American "imperialism" invoked by terrorists and the interests of the states of the Old Continent.

Speaking about US-European collaboration, Secretary of State Hillary Clinton underlined in his political speech that "America can not solve the most pressing problems on its own, and the world can not solve them without America."[13]

Romania, as a NATO member since 2004, and the European Union since 2007, is directly involved in the promotion of an anti-terrorist policy, the establishment of political-military structures capable of supporting the logistical and military fight against terrorism, the development of a legislative[14] framework appropriate to actions anti-terrorist acts without infringing the rights and liberties mentioned in the Constitution of the Romanian State, as well as in the texts of international conventions and protocols signed by the representatives of the Romanian state, for example: *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*[15]*, Additional Protocol to the Convention on Defense human rights and fundamental*

[9]https://jurnalul.antena3.ro/special-jurnal/atentatul-de la-23 august-66681.html
[10]https://istoriiregasite.wordpress.com/2013/03/29/mana-neagra/ (accesat 8 ianuarie 2018).
[11] Lilly Marcou, *Regele trădat. Carol al II-lea al României*, Editura Corint, Bucureşti, 2003, pp. 197-198.
[12]*Ibidem,* p.249.
[13] Joseph S. Nye Jr., *Viitorul puterii,* Iaşi, Editura Polirom, 2012, p.9.
[14] Legea 535 din 25 noiembrie 2004 privind prevenirea şi combaterea terorismului disponibilă pe www.legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/57494 (accesat în data de 5 septembrie 2018).
[15] Adoptată la Roma la 4 noiembrie 1950. A intrat în vigoare la 3 septembrie 1953. Convenţia a fost amendată prin Protocolul nr .11, intrat în vigoare la 1 noiembrie 1998. România a ratificat Convenţia şi Protocoalele sale adiţionale prin Legea nr. 30 din 18 mai 1994, publicată în Monitorul Oficial al României nr. 135 din 31 mai 1994, Protocolul

freedoms,[16] *Protocol No. 12 to the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*[17].

Although Romania has not yet faced terrorist attacks with human victims, defense issues in the event of aggression should not be neglected.[18]

In this context, a series of questions are asked: Is the notion of terrorist action officially defined, normative? Have the authorities in Romania prepared an appropriate legislative framework to legitimize Romania's political and military actions in the fight against terrorism? Does the political-military structures needed to prevent and combat terrorism? Does Romania's perception of terrorism correspond to the perception of its allies? Is there a culture and education at society level regarding political, social, ethnic, religious attitudes to avoid terrorist violence? Is the Romanian society sufficiently stable at the level of superstructure and infrastructure to avoid carrying out terrorist actions on its territory?

Studying the terrorist phenomenon is not a novelty, as intolerance, racism, ethnocentrism, lack of dialogue, economic discrepancies, colonialism, etc. were permanent sources for terrorist manifestations, no matter what they used to be, during the history of mankind.

The contemporary world, characterized by dynamism, calls for a constant updating of the information. Terrorist actions continue to accentuate public opinion and justify political-military interventions in various regions of the world. In the specialized works, the perceptions of terrorism are different, and the ways of combating it are different.

As states scientist Jeremy Shapiro from Brookings Institute says, "The United States and Europe are looking at the war on terrorism in different ways: the Americans consider it their main national security issue and see it as a series of military and intelligence operations , while Europeans doubt that this is a war and is based on law enforcement actions. "

The United States "has accused five countries of supporting international terrorism since 2006, North Korea, Iran, Syria, Sudan and Cuba, and has banned US companies from doing business in those countries. The authors note that this kind of unilateral sanctions have a limited effect, given that Cuba can do business with Canada and Iran with Russia. "

Guy Milliere points out that, following the September 11, 2001 attacks, "a new facet of extremism has emerged: Islamist terrorism."

Romania in its political, diplomatic and military approaches to combating terrorism must take these orientations and points of view into consideration. An example of an attempt at reconciliation was the International Symposium "The Legal Regime of Monotheistic Religions in the European Union", held on July 3, 2008 at the Center for Religious Studies and Research and Juridico-Canonical of the three major monotheistic, mosaic, Christian and Islamic religions , from "Ovidius" University of Constanta.

As the Muslim cult mufti in Romania, Yusuf Murat, in the "Thought for tolerance", "at the beginning of the 21st century, Muslims in Romania are the ones who support dialogue, respect for religious values, and want to promote this also in the European community. The European Union must take note of the way in which the community is organized, of their contribution to the economic and social progress of Romania alongside the majority population."[19]

As terrorist groups develop new capabilities and attack strategies and solutions to each type of threat become different. In the event of war, the struggles are subject to "classical norms,

---

nr. 11 a fost ratificat prin Legea nr. 79 din 6 iulie 1995, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 147 din 13 iulie 1995

[16]Adoptat la Paris la 20 martie 1952. A intrat în vigoare la 18 mai 1954. România a ratificat Protocolul nr. 1 prin Legea nr. 30 din 18 mai 1994, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 35 din 31 mai 1994.

[17]Semnat de 26 de state printre care şi România.

[18]Petre Duţu, *Rolul forţelor armate în lupta împotriva terorismului,* Bucureşti, Editura Universităţii Naţionale de Apărare „Carol I", 2010.

[19]Anghel Andreescu, Nicolae Radu, *Jihadul islamic de la „înfrângerea terorii" şi „războiul sfânt" la „speranţa libertăţii,* Bucureşti, Editura Rao, 2015, p.12.

while in the case of the terrorist attack, there is no clear delimitation between civil and military targets." For example, cyber war is one of the most dangerous terrorist actions.

According to an expert in terrorism, the crucial place of radicalization "is neither Pakistan, nor Yemen, nor Afghanistan, (...) but the solitary experience of a virtual community: ummah from the Web"[20] and at the beginning of 2006 the Secretary of Defense, Donald Rumsfeld said of the global war on terror that "in this war, some decisive battles will not be given in the mountains of Afghanistan, either in the streets of Iraq or in the conference rooms in New York, London, Cairo and elsewhere ".

Compared to radio stations, televisions and newspapers, often state-controlled, by state-nation governments, the Internet creates unlimited email, personal internet, blogg, or Twitter web pages through social networking sites such as Facebook, Istagram or Linkedin.

A number of transnational corporations have enormous budgets, competent human resources, and control coding, so their power is often much higher than many governments. For example, in 2009, Microsoft, Apple and Google had annual profits of 58, 35 and $ 22 billion respectively and more than 150,000 employees in total. At the same time, Amazon, Google, Microsoft and many other companies are competing for the development of cloud computing technology and have "server farms". A 2009 Natinal Research Council report in the US concluded that "current policies and the current legal framework on the guidance and regulation of the US appeal to cyber attack are inadequately elaborated and very uncertain."[21]

In 2000, the UN General Assembly passed a series of resolutions condemning internet crime and drawing attention to defense measures that governments can take. The effort of governments and in-country organizations to peacefully resolve any kind of confrontation can be supported by the work of NGOs most often considered to be "collective consciousness."

Historian Michael Howard explains why world peace can not be built by inventing or reforming institutions: "... the establishment of a global peace order depends on the creation of a world community ... The world order can not simply be created by building some institutions and international organizations that do not naturally derive from the cultural predisposition and historical experience of their members. Their creation and functioning presupposes at least the existence of a transnational elite that not only shares the same cultural norms but can also make them acceptable within their own societies ... "[22]

In the Radiography of Terrorism, Vasile Simileanu notes that UN experts at present have failed to define and legally enforce terrorist actions, limiting themselves to a general characterization of the terrorist phenomenon, considered as a phenomenon that appeals to the "illegal manifestation of violence or the threat of using violence against persons or material goods in order to achieve political or social objectives, generally pursuing intimidation or forcing a government, individuals or groups to change their behavior or policies. "[23]

The well-known analyst Francis Fukuyama believes that "besides the economic causes and frustrations of a world with deep dysfunctions, we are witnessing the birth of a society lacking common values in postmodernism"[24], a context that can justify terrorist actions.

At present, communication at the international level is becoming more important, given that international discussions are not only about states but also non-state organizations that have their own interests.

International organizations are tangible, concrete structures with specific functions and missions. In the last two decades, these institutions have become more and more numerous, and

[20]Joseph S. Nye Jr., *op.cit*.,p.159.
[21]*Ibidem*, pp.156-157.
[22] Colin S. Gray, *Războiul, pacea şi relaţiile internaţionale. O introducere în istoria strategică,* Iaşi, Editura Polirom, 2010, p.317.
[23] Vasile Simileanu, *Radiografia terorismului*, Bucureşti, Editura Top Form, 2008, p.166.
[24] Constantin Hlihor, Ecaterina Hlihor, *op.cit*., p.202.

in the conditions of globalization, they play an increasingly important role in international relations.

"In a world of geopolitics, the order established and proclaimed by the Western countries as universal has come to a point of turning. The remedies they promote are globally understood, but there is no consensus on their application; concepts such as democracy, human rights and international law have so many interpretations that conflicting parties often invoke war crimes against each other. "[25]

In the 21st century, for all states, the problem is that there are more and more elements that can not be predicted and controlled by the most powerful states.

In this context, Ambassador J. Cofer Black, in March 2003, appreciated before the US Senate's International Relations Committee that "diplomacy is the instrument by which the general good is built and international co-operation is strengthened", while diplomacy The US has an extensive counter-terrorism coordination program that includes not less than 56 states around the world.[26]

US Senate Foreign Policy Committee Chairman Richard G. Lugar underlined that the US can not win the war on terror alone. Political theorist Hannah Arendt said that "power between people occurs when they act together."[27] In conclusion, a state can exert global power by engaging in alliances with other states, acting together with them, and not acting for them, in pursuit of a common goal.

BIBLIOGRAPHY

1. Alexandru, Marcel, *Aspecte socio-juridice privind prevenirea şi combaterea terorismului,* Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2006;
2. Andreescu, Anghel, Radu, Nicolae, *Jihadul islamic de la „înfrângerea terorii" şi „războiul sfânt" la „speranţa libertăţii",* Bucureşti, Editura Rao, 2015;
3. Andreescu, Anghel, Bardaş, Dan, *Acţiunile separatiste care vizează România,* Bucureşti,Editura Rao, 2016;
4. Băraru, Robert, *Flagelul terorismului contemporan,* Bucureşti, Editura Institutului de Ecologie Socială şi Protecţie Umană-Focus, 2002;
5. Baci, Constantin Cristian, *Mijloace juridice de combatere a terorismului internaţional,* Bucureşti, EdituraAcademiei de Poliţie „Alexandru Ioan Cuza", 2008;
6. Baradat, Leon P., *Ideologiile politice. Origini şi impact,* Iaşi, Editura Polirom, 2012;
7. Barna, Cristian, *Sfârşitul terorismului şi noua (dez)ordine mondială,* Bucureşti, Editura Top Form, 2009;
8. Barna, Cristian, *Forme de manifestare a terorismului contemporan,* Bucureşti, Editura Academiei Naţionale de Informaţii „Mihai Viteazul", 2014;
9. Buliga, Silvia, *Ameninţări neconvenţionale şi regimuri distructive în sistemul relaţiilor internaţionale,* Bucureşti, Editura Şcolii Naţionale de Studii Politice şi Administrative, 2011;
10. Călin, Dan, *Coordonatele moderne ale terorismului şi perspectivele acestuia,* Bucureşti, Editura Academiei de Poliţie „Alexandru Ioan Cuza", 2008;
11. Canton, James, *Provocările viitorului. Principalele tendinţe care vor reconfigura lumea în următorii 5,10,20 de ani,* Iaşi, Editura Polirom, 2010;
12. Chaliand, Gerard şi Blin, Arnaud, *Istoria terorismului. Din Antichitate până la Daesh,* Iaşi, Editura Polirom, 2018;

[25]Henry Kissinger, *op.cit.*, p. 293.
[26]Constantin Hlihor, Ecaterina Hlihor, *op.cit.*, p. 203.
[27]Joseph S. Nye, Jr., *Viitorul puterii,* Iaşi, Editura Polirom, 2012, p. 34.

13. Ciuchiţă, Lucian, *Scurtă analiză asupra terorismului contemporan,* Bucureşti, Editura Opinfo, 2006;
14. Creţu, Gabriel, *Globalizarea formelor şi căilor de manifestare a terorismului şi implicaţiile asupra apărării valorilor fundamentale ale democraţiei,* Bucureşti, Editura Universităţii Naţionale de Apărare „Carol I", 2011;
15. Curtin, Patricia A. şi Gaither, Kenn T., *Relaţii publice internaţionale,* Bucureşti, Curtea Veche, 2008;
16. Dănilă, Olga, *Aspecte psihosociologice ale terorismului,* Bucureşti, Editura Universităţii Bucureşti, 2009;
17. Goldstein, Joshua S., Pevehouse, Jon C., *Relaţii internaţionale,* Iaşi, Editura Polirom, 2008;
18. Gray, Colin S., *Războiul, pacea şi relaţiile internaţionale. O introducere în istoria strategică,* Iaşi, Editura Polirom, 2010;
19. Hlihor, Constantin, Hlihor, Ecaterina, *Comunicarea în conflictele internaţionale. Secolul XX şi începutul secolului XXI,* Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2010;
20. Law, Randall D., *Istoria terorismului. De la asirieni la jihadişti,* Bucureşti, Corint Books, 2017;
21. Napoleoni, Loretta, *ISIS. Negustorii de oameni. Refugiaţi, răpiri şi afaceri de miliarde,* Bucureşti, Corint Books, 2016;
22. Nimu, Andrada, Pârvulescu, Cristian, Tudor, Arpad, *Societatea civilă, democraţie şi construcţie instituţională,* Iaşi, Editura Polirom, 2016;
23. Nye Jr., Joseph S., *Viitorul puterii,* Iaşi, Editura Polirom, 2012;
24. Ola, Gavril, *Organizaţii şi structuri teroriste,* Bucureşti, Editura Universităţii Naţionale de Apărare „Carol I", 2007;
25. Simileanu, Vasile, *Radiografia terorismului,* Bucureşti, Editura Top Form, 2004;
26. Stanciu, Ion-Aurel, *Terorismul internaţional,* Bucureşti,Editura Centrului Tehnic-Editorial al Armatei, 2007;
27. Stăncilă, Lucian, *Terorismul,* Bucureşti, Editura Universităţii Naţionale de Apărare „Carol I", 2007;
28. Wendt, Alexander, *Teoria socială a politicii internaţionale,* Iaşi, Editura Polirom, 2011

CHANGE OF RELIGIOSITY IN THE LIGHT OF ATTENDANCE OF WORSHIP SERVICES IN DIOSIG, BIHOR

Timea Katalin TOLNAI - András GYÖRBÍRÓ

Abstract: In the case of the traditional rural communities, just like Diosig, in Western-Romania, the practice of the religion, especially the attendance of worship services belonged to the core of the social life. However, on the one hand with the effects of the modernity, on the other hand, under the influence of the communist era in Romania, these values have altered, which is also reflected in the church attendance. Our paper gives a detailful insight into this aspect of the community based life in Diosig.

Keywords: religiosity, worship attendance, church attendance, communism, rural life, rural communities

Introduction

Even if the religiosity and the practice of religion in the case of the various societies has been a major research topic among the social researchers in Central-Eastern Europe since the early 1990s (Podolinska,2010), our paper intends to contribute to this field with an original research about the religious practices and church attendance in Diosig, a small town in Bihor county. As it is a settlement in the cross-border region, with predominantly ethnic Hungarian population, we believe that the analysis of a community in Romania with such social-economic characteristics can basically contribute to a better understanding of the religious socialization process in the multicultural and multiethnic areas of the country.

Alongside other institutions, religion and church are part of the whole of the culture (Radcliffe-Brown, 2004, 43), its norm system is, in addition, an important functional element within any community, as it determines and regulates the everyday life of the communities. Individuals share their own views on the world based on their own social and community models,which serve as a model of behavior and help to interpret different life situations (Somlai, 1997, 70).

The current has in focus the practice of the religiosity, especially church attendance..

The purpose of the research

The goal of the research is to present the changes in the church attendance and the visiting of worship services in the case of Diosig, also offering a chance for the readers to follow the timeline and the reasons for the alternation of these habits.

Data Collection Techniques

During the research, we intended to discover not only the peculiar processes of the present, but also relevant features of the past, mainly because it became clear to us that this is the way we can best understand today's religious practices. Therefore we thought it was necessary to make the interviews as so were we able to get deeper knowledge about the subject.

We applied the expert sampling according to which the researchers select the responders according to their own judgment and the purpose of the examination (Babbie, 2001, 206) and additionally, the snowball method. Snowball sampling is a way to gain an ever-increasing number of observation patterns by asking the interviewees to contact other people who are competent on the subject (Babbie, 2001, 206-207). In our judgement, our research was best served by these data collection techniques..

Using the principle of saturation at the selection process, we picked up the cases until redundancy occurred in the research, so we did not get any more relevant information during the interviews.

The order, frequency and process of the worship

First of all we would like to present the order of worship of Diosigfrom the 1800s to the present. We have seen this description desirable because the number of ever decreasing worships is very much reflected in the fact that the need for worship is decreasing, so the church has reduced their number from time to time.In the beginning, every day, there was worship twice a day. These, however, ceased by the end of the 1800s, as the faithful did not participate, so that their number was reduced to one day per day, twice worshiped on Sundays and holidays (Molnár, 1885, p. 56).

The order regarding the worships was under the influence of a strong clergyman, but he regularly shaped the need for the congregation (Magyar néprajz VII. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság., 1990). A good example of this is the decline in the number of worshipers from time to time. In 1976 the number of worship services on the weekdays decreased, as only one person visited it. Monday, Wednesday and Saturday stayed for three days. Wednesday was suggested because the market was more frequent, and on Saturday after a baby bed, mothers first attended church service. This did not affect any morning worship service on the penultimate weeks (Presbyterian Protocol, January 4, 1976) Even before the regime change, the worship service of the weekday was completely abolished, as there was no request for it.

The attendance of Sunday afternoon services has become increasingly frustrating over the years, and since 2004 they have taught poems and poetry in the afternoon worship, studying poetry and discussing issues of women's confession and mummies (Presbyterian Protocol, 22 August 2004), and from 2010, afternoon worship, repentance weeks were held in the chantery in winter (Presbyterian Protocol, 19 December 2010). At noon there was a Sunday afternoon worship when mourning was held.

At present, the morning service at 10 am and the afternoon church service will begin in the afternoon 6 in the summer and 5 in the winter, but most often there is no Sunday afternoon attendance.

In the course of time, there were changes in the church's keeping of church holidays. Until 1829, they stayed for three days, two days later (Molnár, 1885, p. 61). According to the liturgical rules of the Calvinist Church, worship before the sacramental ceremony is preceded by a week of repentance, that is, worship services are held in the afternoon. The number of these worship services is not centrally regulated, so the presbytery of the given church decides it. Over the years, the weeks of repentance have also been shorter, which means that a week's worship has become shorter due to two days since it begins on Thursday. This is also the reason for the lack of interest in attendance at worship.

In addition, there are is also a so called praying week once a year since 1990, when worships are held in the afternoon for week.

Until the start of the communism

At that time, religion was an integral part of everyday life, and it was obvious that everyone was born. He defined man's life, habits, conduct, morality. There were some more religious and less religious people (Tomka, 2000, p. 3), and one of these habits was the regular visit to the church. Participation in worship is an active maintainer of religious affiliation ((Magyar néprajz VII. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság., 1990), and since the external, measurable, verifiable mark of religious practice was the visit of church worships, the rich ecclesiastical records give the evidence of the of walking habits to the church.

Formerly the whole community was involved in worship. Their importance was indicated in the 19th century, that their disruption meant serious sanctions. In 1763, the Church Council ruled that "those who don`t visit the church and their children also can`t have the priviledge of being honestly buried.." (Molnár quotes in 1885, 64) .

"Our ancestors' faithful zeal, religious warmth, love for God's house and her ecclesiastical character are often referred to as examples of ours today, in many respects, deceived, unmixed, and in our materialistic times" (Molnár, 1885, p. 55)-as wrote in 1885 by János Molnár bishop of

Reformed Pastor, who also adds that in the mid-1800s "the religious life that had flourished so far seemed to fade". Church attendance has decreased since earlier times. The Sunday administration of the village hall, Sunday's weekly wages of Sunday traditions, Sunday markets, and the presence of two pubs around the church contributed to the decrease of church attendance to 1885 (Molnár, 1885, pp. 64-65).

According to my information, the true church life flourished until the 1920s and 1930s, the church was the main institution for the local Hungarians and practiced the patronage over ecclesiastical schools.

Until the beginning of communism, nothing was confined to religious practice. The period of communism, however, was low in terms of religion. In 1946, the communist party took over the power with which the onslaught began. From 1948 onward, an anti-religious stream was set up in the struggle against ecclesiastical power. The Greek-Catholic Church was abolished, and the properties of different religious denominations were attributed referring to an agricultural reform. Religious organizations were proclaimed, church schools were nationalized, Protestant clergy became state employees, religious education was completely eliminated, all to eradicate religious identity. (Nastasa, 2009, p. 162)

Religiosity and practice of religion in communism

The general concept used to reduce the spread of religion is secularization, which is the process in which religion loses its social significance (Wilson, 1976). There is no consensus among the researchers on the theory of secularization and seems to be overwhelming, as it has been shown that, with the progress of modernization, the level of religion in many developed countries has not decreased (Tomka, 1996), a very good example in the United States and Japan religiosity. This secularization was very specific in Romania, as it became one of the main points of the program of the then Communist regime, since the aim was to completely suppress religion, to create an atheistic worldview (Kiss, Az erdélyi magyarság vallásosságának sajátosságai, 2010, old.: 72)

Since religion in the Communist era was completely absent in Romania, most people dealing with this issue rely on demographic data issued by public authorities. According to these publications, the rate of attendance in the church during the communist period decreased. Atheism was the confession of the Communist Party, which was pushed by the party members with violence to create a secularized nation. For this reason, it is doubtful that these data from public officials provide credible information about religiousness at that time (Gog, 2007, p. 52). Changing the population into an atheism from a communist party's goal and proving that this was successfully achieved has also been modified so that this goal is realized only to prove that the founding fathers of communism thought it well, when predicting the disappearance of religion (Froese, 2004, pp. 40-48).

My contributors also reported about the extent to which church attendance dropped during this time. However, this was a slow process, since it was considered compulsory to participate in worship even in the 1950s, while most of Walnut Reformed churches were in the church, so the initial period did not bring much change compared to the previous ones, religion was part of everyday life, like before. These years were characterized by the fact that parents were worse off in religion, and parents whose faith was stronger were also required by the children to practice religion. The evening prayer and visiting the temple were compulsory for them. There were quite many people in the churches, while they were full of crowds on holidays. It was typical for the peasants to go to church every feast, even those who were less religious. We do not find exact records about church visits in Bihardiószegen for this period, so I relied on his information:

We went to church as a child, on holidays with parents, but on other days, on Sundays, we were mostly kids alone. But we were so much in the church that around the altar, near all the three paddles, there was a desk, but we could not get there so much we were. (No. 1953)

Participation in church worships was regarded by the whole community as compulsory and rarely, with great excuses could someone stay away. Mostly, agricultural work, which had to be done immediately because of the weather, was the only reason for skipping church visits:

We did not go on Sunday when the hay was to be collected. The one could not be left, but even my dad mowed very quickly,as he wanted to be done until Sunday. If the weather was rainy, the field had to be rotated several times, so only if we had to collect it on Sunday we worked on Sundays but no other time. We were not the only ones, everyone went ti the church. Not like today, when three persons go to the church from this street. Neither do I.. (S. P)

Religious life was not only ensured by church attendance, but also by various programs organized by the Church. Religious evenings were organized for the adult population while religious classes were organized for the children. They were held weekly on a weekly basis, on a weekday afternoon for adults, on weekends for children, and many of them attended by the faithful, also from the peasantry.

In the early 1960's, they began joining the state co-operative, the collective. A part of the population began to work in the local cooperative and the other part was in Oradea. In 1953, the process began to slow down (Stalin died) and then accelerated again in 1957 and ended in 1962. In the 70's and 80's, according to my information, the most denser are the basements of the temples. For this time, the propagation of the previous decades has been impressed. Until then, a generation who had limited their rights, especially the intellectuals, had grown up and their children had never received such a degree of religious upbringing as the generation before. They were no longer born into religion, they were no longer natural and self-evident. The necessary religious-related tasks were done: they were baptized, confirmed, but the strong religious education was far behind. This affected the intellectuals and the workers of the then senior positions in the collective leadership, or the most important positions, while the religious traditions of the peasantry did not change much.

However, religion could not be destroyed despite persecution, and because they believed that this was in the way of progress (Froese, 2004, p. 41), and with this fact which was referred to as they tried tolegitimize the confiscation of religious goods, the suppression of religious education or abolition of the number of churches (Gog, 2007, p. 53). They could not abolish religion, but they could strongly restrain it. The long-term consequence was that the generations that were then absent had no longer engaged in religious education for their children.

Many of my contributors have lived personally this era differently. Most of them were born during communism and lived most of their lives in this system. The ban on churches and religious classes was mainly concerned with students and government employees, ie those who could be sanctioned in some form. Most of them recall that in their school age, the school principal and the then teaching staff were those who checked them and imposed various sanctions if someone saw them when they went to church, religious lesson, or pre-ordination. Mostly they were punished with disgrace, mockery, disgrace. Physical abuse and humiliation were common for children.

Despite the school insults, according to my information, it was rare for a student who did not confirm or did not attend the confirmation preparatory classes regularly. I heard one case when the confirmation was not in its usual order: at the beginning of the 1960s some students were not confirmed in time.

The aspiration to change the people to atheism started from the top down. Atheism was more effective where the proportion of urbanization and education was higher, where socialization in communist education was higher, the number of party members was higher (Martin, 1978, p. 221). My contributors, who lived most of their lives in communism, all reported about this and the compelling power of this violent atheism and most of all those who worked in education, co-operatives and public workplaces. However, the majority of the population (especially the peasantry) did not have any disadvantages when they lived in a religious life.

They forbade religion for those who were in a leading position under communism, because for those who were only working in the collective in the great culturse it was not possible. There were 1-2 party members who always agitated, I told them I did not go in, and Iand finished, but who had already had the post they had to go. He did not work anymore, he was brigadier, or if he had a good head, he was a bookkeeper. If they learned that they were going to church, they got fired (F.J.)

Azoknak tiltották a vallást, akik vezető posztban voltak a kommunizmus alatt, mert aki csak a kollektívbe dolgozott kint a nagy kultúrában annak nem volt hogy. Volt 1-2 párttag az mindig agitált, mondtam, hogy nem megyek és kész, de akinek már volt posztja azok akkor mán be kellett menjenek. Nem is dolgozott többet, brigádos lett, vagy ha jó feje vót akkor könyvelő. Ha megtudták, hogy templomba jár kitették a munkahelyről is (F. J.)

The communist party kept the public sphere under constant control. Many people were scared by many, and most of the teachers did not attend church. According to my communicators who worked in important positions during the communism, the party forced them into a uniform state mentality that they did not understand to live a religious life or their family members. The hypocrisy of the entire system, however, is reflected in the fact that the children of these people were baptized in the same way as other people, but they were often confiscated (though most often in other settlements) and occasionally they went to church, also to other settlements, so that the villagers did not see it. They also told us what sanctions they had for belonging to the church. Not only prevented the promotion and raising of salary (Gog, 2007, p. 53), but in many cases forced the person to make a choice and, if he chose to belong to religion in the face of the party membership, consequence was getting removed from the job.

Church attendance decreased among students, as the participation of students in various agricultural works was compulsory and the best learning students were obliged to take part in a subject-related or sports event organized by the school.

They did not say openly that you could not go but they organized so many programs for the children that they simply had no time to go. Pupils in the fifth class were aleray ordered to the fields to work.My sons also went for 2-3 hours every Sunday. (K.L..)

The Communist system maintained the ecclesiastical identity recognized by the state and the freedom of the Church, together with the various activities which were, however, restricted solely to the Church's sphere of authority. Instead of the traditional religious holidays, new secular festivals came to the foreground, which were: August 23, November 7, December 30, May 1. Traditional church holidays were kept in the church, but no solemn performances were organized such as today, after the singing of a song and a poem, a sacrament was taken. During the religious feastdays, adults were required to work.

We also had to work, at Easter, Pentecost, Christmas, there was no problem if we did not work, we talked and everything, but we had to be thereso that we could not to be able go to church. (Sz.K.)/

A rendszerváltást követő évek

The renegotiation of religion is called by Peter Berger desecularization (Berger, 1999, pp. 1-11). This phenomenon can also be observed in Romania after the change of regime, as the lonely religious life revived. After the collapse of communism, besides Poland, Romania became one of the most confessional countries in Europe (Tomka, 2005, pp. 15-30), but the religiosity of the Hungarians in Romania developed differently.

After the fall of communism, religion was reborn in Romania as well. Communist ideology, which wanted to countenance religion, did not leave a deep mark on the religiousness

of the population (Tomka, 2005, p. 28), despite the violent rapes of religion. In fact, religion has not disappeared, it has not disappeared (Gog, 2007, p. 52), so strong desecularisation can not be mentioned.

The change of regime also brought about changes in the education system. The number of priests has increased, religious classes have been reintroduced, religion teaching began at several colleges, which resulted in a significant rise in religious religion, ie the number of theologically qualified persons since 1990 (Kiss, 2014, p.6). In Diosig, just like in other settlements, various religious associations have evolved, such as the Youth Christian Union, choir, women's association, etc.

After the change of regime, the number of regular churchmen in Diosig increased abruptly and many of those who forbade religion during communism became regular church attendants after the change of regime, some also engaged in church functions (eg presbyter, guardian).

The initial enthusiasm, however, began to slacken quickly, the as presbyterian report suggests. On several occasions they emphasize the unattractiveness of after-hours worship and the practice of youth in the rare church. Presbyterian protocols report this in the 2000s: "Part of the congregation unfortunately does not attend church, does not require spiritual food. The flare-up after the changes is spilling, there is now no enthusiasm in humans. This is also demonstrated by the fact that neither the sacrament is required of all. Many Church members do not feel responsible for God or our Hungarian nation. (...) The interest in the puppeteers also stole. Unfortunately, at this time, the church is not fully involved, though it is important to respect God, secondly, the service of priests from remote locations.

This can be also said about the attendance of afternoon worship. Even the church members who attend the morning will not arrive in the afternoon. "(Presbiter Protocol: June 16, 2002) We find similar reports almost every year, where the pastor mentions that the participation of the youth church in worship is unacceptable. It always emphasizes the unattractiveness of after-hours worship (Presbyterian Protocol: 8 December 2002, 13 April 2003, 18 May 2011). The consequence of this was that over the years, the Sunday prayers of preaching were completely eliminated. The purpose of the Reverend is to rejuvenate the Reformed and Hungarian communities in the field of spiritual life, as the congregation's spirit and spirit weakened. (Presbytery Protocol: 18 September 2011)

Conclusion

We can notice during the past approx. a century and a half, that all pastors, regardless of age, century, just like the pastor of today tells us that in older times people were more religious. This suggests that from the beginning of the XX. century, the proportion of those who came to the church gradually fell back. It is clear from the records, information reports, and from the order of worship that they have been less of a church in the past than in earlier times. A real decline was only caused by the atheism policy of the communist system when it was sanctioned for participation in church worship by intellectuals and party members. After the change of regime, the religious life grew again, and the number of church attendants grew dramatically, but this growth did not prove to be permanent, as the number of participants in the worships began to decline again within a short period of time.

BIBLIOGRAPHY

Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. In P. Berger. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.

Froese, P. (2004). Forced secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed. *Journal for the Scientific Study of Religion, 43* (1), 35-50.

Gog, S. (2007). Az ateizmus után. Románia a vallási újjászületés és szekularizáció között. (H. István, Szerk.) *Erdélyi Társadalom* (1), 51-63.

Kiss, D. (2010). Az erdélyi magyarság vallásosságának sajátosságai. *Erdélyi társadalom* , 71-87.
Kiss, D. (2014. május). Deszekularizáció Romániában. (K. K. György, Szerk.) *Korunk* , 4-14.
Magyar néprajz VII. Népszokás. Néphit. Népi vallásosság. (1990). Budapest: Akadémiai Kiadó.
Martin, D. (1978). *A general theory of secularization.* Oxford: Basil Blackwell.
Molnár, J. (1885). *A Bihar Diószegi Ev. Ref. Egyház Multja és Jelene. Egyháztörténeti monográphia.* Nagyvárad: Laszky Ármin könyvnyomdája.
Nastasa, L. (2009). A történelem vége. A romániai zsidóság (1945–1965). In A. Z. Jakab, & L. Peti (szerk.), *Folyamatok és léthelyzetek - kisebbségek Romániában* (old.: 159-204). Kolozsvár: Kriterion.
Tomka, M. (2005). *A legvallásosabb ország? Vallásossg Szatmárban, Erdélyben, Romániában.* Budapest - Piliscsaba: Pázmány Társadalomtudomány.
Tomka, M. (1996. május). A vallásszociológia új útjai. *Replika* , 21-22.
Tomka, M. (2000). *Vallásszociológia.* Letöltés dátuma: 2009. 09 29, forrás: https://www.scribd.com/document/176370942/Vallasszociologia
Wilson, B. (1976). *Contemporary Transformations of Religion.* London: Oxford University Press.

Ezeken kívül felhasználtam:
Bihardiószegi Református Egyház Presbiteri Jegyzőkönyve (1958-2016)
Bihardiószegi Református Egyházi Énekkar Évkönyve (1922-1958)

THE RELATIONSHIP DIVINE-HUMAN IN HINDU THOUGHT AND CHRISTIAN POSITION

Hadrian Vasile Conţiu
Teacher, PhD, "Al. Papiu Ilarian" National College, Tîrgu Mureş

Abstract: Hindu pantheon is extremely varied, along imposing male gods appearing many female deities, supernatural beings and forces, forms of zoolatry, mainly a cult of sacred cow etc. In Hinduism, the honoring of temples and statues of the gods is the main activity. Hindu believer is able to come in daily contact with his god, especially when it raises its prayer to him, in temples or in front of the statues. When it comes to humans, Hinduism insists on achieving an appropriate relationship between believer and deity. In center of Hindu is dharma concept, debt that is given to each in his lifetime and which is reached, mainly, with facts (Karma). Unlike Christians, which all follow the same moral code, Hindu dharma is a term involving different levels that can be defined more as a way of living than an obligation to do what is right, underpinned the Hindu caste system. Moksa and theosis have common sides in the external approach but the Hindu release doesn't mean Christian deification and the existence of the Absolute Hindu life does not equal happiness and continued with Christian knowledge of God. The faith size that integrates the Christian in divine-human action is ignored by Hinduism by the impossibility of a mental concept of communion between immanent and transcendent reality.

Keywords: Hinduism, Hindu deities, moksa, theosis, Love, bhakti.

1. Preliminarii

India constituie un spaţiu geografic din Asia de Sud care îşi afirmă din plin unicitatea, având o suprafaţă de 3.287.263 km^2 şi o populaţie care a depăşit 1,1 miliarde de locuitori[1]. Înconjurată din trei părţi de Oceanul Indian, Marea Arabiei şi Golful Bengal, limitată la nord de Munţii Himalaya, India se remarcă ca un adevărat subcontinent, deosebită de restul Asiei atât din punct de vedere geografic, cât şi economic, cultural sau religios. Situarea la o răscruce a principalelor axe comerciale şi culturale, afirmarea ca un creuzet al tradiţiilor, cele nu mai puţin de 1652 de limbi şi dialecte vorbite şi întâlnirea mai multor religii justifică din plin caracterul multietnic, multilingvistic, multicultural şi multireligios al acestui spaţiu.

Populaţiile autohtone, înainte de venirea indo-europenilor dinspre nordul Mării Negre, numeau acest spaţiu *Ţara Jambudvipa* (sau „Insula fructului *jambu*", un fruct asemănător măslinei uscate)[2]. Actuala denumire vine de la fluviul *Indus* (numit *Sindhu* de către invadatorii arieni, *Hindu* de către perşi, datorită unor dificultăţi de pronunţie, şi *Indos* de către greci) care curge în partea de nord-vest a subcontinentului indian. Iată, aşadar, originea denumirii de *India* (şi implicit, *indian*); pentru definirea sferei credinţelor religioase s-a păstrat termenul de *hindu*.

Deşi termenul *hinduism* acoperă credinţele religioase împărtăşite de populaţia Indiei, la o analiză mai atentă se observă că ceea ce este cunoscut sub această denumire nu este nicidecum un sistem doctrinar unitar, ci mai degrabă o structură religioasă complexă, constituită din unităţi

[1] Prognozele geodemografice arată că, în anul 2030, populaţia Indiei o va depăşi pe cea a Chinei, ajungând la cca. 1,6 miliarde, în condiţiile în care se prognozează, de asemenea, că poate deveni una dintre primele trei economii ale lumii în următorii douăzeci de ani (este deja a şaptea) şi a doua piaţă de consum din lume, având o clasă de mijloc tot mai numeroasă (peste o jumătate de miliard de oameni); totodată, India are cea de-a doua diasporă ca număr, după China, indienii fiind extrem de „activi şi vizibili pretutindeni pe glob" (cf. John Farndon, *India. Ascensiunea unei noi superputeri mondiale*, traducere şi adaptare de Alexandru Suter, Editura „Litera Internaţional", Bucureşti, 2008, p. 11).

[2] Nicolae Achimescu, *India. Religie şi filosofie*, Editura Tehnopress, Iaşi, 2005, p. 13.

de mare diversitate doctrinară (diverse religii sau elemente religioase suprapuse)[3]; se întâlnesc astfel, sub aceeaşi denumire generică („hinduism"), credinţe animiste, politeiste, dualiste, panteiste, moniste, monoteiste, agnostice şi chiar atee, practic, hinduismul însumând şi sintetizând experienţe religioase acumulate pe parcursul aproximativ a cinci milenii de viaţă religioasă[4]. Din punct de vedere religios, India este un adevărat „caleidoscop", neputându-se vorbi doar de o religie a Indiei ci despre *religiile* Indiei, fiecare etapă religioasă încheindu-se cu transformarea într-o nouă religie, cu diferitele ei sisteme şi secte; prima a fost religia *Vedelor*, o religie exclusivă care nu a putut deveni religia întregului spaţiu indian, apoi a urmat *hinduismul*, după momentul contopirii elementelor culturii ariene cu cele non-ariene, o religie capabilă să satisfacă necesităţile religioase ale celei mai mari părţi a populaţiei Indiei, ulterior apărând şi cele două mari mişcări religioase cu caracter reformator, devenite alte două religii la fel de semnificative, *jainismul* şi *budismul*[5].

Înainte de secolul al XIX-lea nu se discuta despre „hinduism" ci despre „religiile şi obiceiurile din India" (incluzându-se, desigur, şi ceea ce noi numim astăzi „hinduism"). Inventarea acestui termen, în anul 1830, îi aparţine unui hindus, *Ram Mohan Roy* (1772-1833), apropiat, de altfel, de islam şi creştinism. El a inventat termenul (inspirându-se desigur, de la cuvântul mai vechi *hindu*, legat de numele fluviului Indus) prin mimetism, pornind de la termenii pe care-i auzea în Calcutta, în engleză: *creştinism, protestantism, mahomedanism* etc.[6] Termenul este, după afirmaţia mai multor cercetători, unul înşelător, deoarece nu se poate vorbi atât de un *hinduism* în sine cât mai degrabă de *hinduisme*[7]. Pr. prof. Nicolae Achimescu (1995, pp. 91-92) concluzionează că hinduismul este mai mult decât o religie, este „un fenomen concret, colectiv şi personal totodată, care marchează viaţa individuală şi socială în ansamblul ei (...), un *modus vivendi*, un mod de a

[3] Cf. Alexandru Stan, Remus Rus, *Istoria religiilor. Manual pentru seminariile teologice*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, p. 212; Nicolae Achimescu, *India*..., p. 89.

[4] N. Achimescu (*India*..., pp. 89-90) precizează că, în hinduism, elementele mai vechi n-au fost abolite ci dimpotrivă, supravieţuiesc, alături de elementele mai noi, într-o simbioză perfectă; astfel, se regăsesc, în acelaşi creuzet, religiile prearianã şi indo-europeană, ritualismul brahmanic, mistica upanişadică, tehnica *Yoga*, elemente de doctrină jainistă şi budistă.

[5] Cf. N. Achimescu, *India*..., pp.18-19. Pr. conf. dr. Alexandru Stan şi Prof. dr. Remus Rus (*Istoria religiilor*..., pp. 212-213) împart dezvoltarea doctrinară a hinduismului în şase perioade, recunoscând convenţionalitatea acestor jaloane, nerealizându-se, la nivel global, un acord deplin al cercetătorilor de specialitate asupra lor: perioada pre-ariană (până la cca. 1500 î.Hr.), perioada vedică sau *hinduismul vedic* (până la 450 î.Hr.), perioada clasică sau *hinduismul clasic* (până în 600 d.Hr.), perioada medievală sau *hinduismul medieval* (până în 1000 d.Hr.) şi perioada modernă şi contemporană sau *hinduismul modern şi contemporan* (până în zilele noastre). Totodată, cercetătorii menţionaţi (pp.213-214) precizează cele două *izvoare* principale în care îşi are originea fenomenul hindus: unul datează aproximativ din mileniul al treilea şi până la mijlocul celui de-al doilea î.Hr. (se leagă de civilizaţia de pe valea fluviului Indus descoperită la Harappa, din actualul Punjab, şi Mohenjo Daro, situat la 400 km de vărsarea Indusului), iar altul este reprezentat de tradiţia orală a invadatorilor arieni, conturată şi amplificată în literatura vedică şi post-vedică. Înainte de anul 2000 î.Hr., India a fost locuită de dravidieni, o populaţie negroidă care a venit peste o populaţie mai veche, ai cărei urmaşi ar fi astăzi populaţiile tribale din India Centrală şi Ceylon numite *munda* (N. Achimescu, *India*..., p.11). Aceste populaţii au împărtăşit credinţa care, se presupune, ar sta la baza învăţăturii hinduse despre *legea karmică* (*karma=faptă*) şi *transmigrare*, iar unele simboluri idolatre amintesc de cultul de mai târziu al zeului *Shiva* şi de cel al *Zeiţei-Mame*, asociat cu riturile agrare. Pe la mijlocul mileniului al doilea î.Hr., triburi de origine indo-europeană, autodefinite ca *arieni* (în sanskrită, *arya*=nobil) trec în partea de nord-vest a Indiei folosind strâmtorile munţilor Hindukush. Erau înrudite prin sânge şi limbă cu vechii greci, latini, celţi, germani şi slavi, precum şi cu indo-iranienii care au populat Iranul antic cam în aceeaşi perioadă de timp. Credinţele lor religioase se înscriu în linii mari în contextul mitologiei generale indo-europene, politeiste, zeităţile fiind în majoritate personificări ale naturii sau ale unor fenomene naturale. Multe dintre ele au corespondent în tradiţiile altor popoare din aceeaşi familie indo-europeană (greci, romani, hitiţi sau iranieni). De exemplu, *Dyaus Pitar* sau *Cerul Tată* se întâlneşte şi la greci ca *Zeus Pater* sau *Jupiter* la romani; *Prithivi Matar* sau *Pământul Mamă* se întâlneşte la greci ca *Gaia Mater* sau *Gheea*l; zeul *Mitra* este *Mithra* al iranienilor; zeul *Varuna*, descoperit şi pe o inscripţie hitită, are ca omolog în panteonul grecesc pe *Uranos* etc.

[6] N. Achimescu, *India*..., p. 91.

[7] Vezi M. Delahoutre, „Prezentarea hinduismului", în Ph. Gaudin (coord.), *Marile religii*, trad. rom., Editura Orizonturi, Bucureşti, Editura Lider, 1995, pp. 324-325.

exista şi de a fi în lume, pentru că nu se reduce la un simplu mod de a concepe, de a gândi ceva, ci la experienţa concretă, la practica în sine a ceea ce este conceput, la trăire, la viaţă". Pentru hinduşi comportamentul este superior oricăror concepte, idei sau credinţe. În opinia lor, filozofiile şi religiile apusene se rezumă exclusiv la un amalgam de reprezentări şi credinţe profesate în detrimentul experienţei directe[8].

2. Divinităţile hinduse şi relaţiile cu oamenii

Învăţătura hindusă despre divinitate este pluri-conceptuală[9]. Divinităţile superioare şi inferioare din panteonul hindus sunt secondate de nenumărate fiinţe spirituale, benefice sau malefice, cu adânci origini în tradiţia vedico-brahmanică. Urmărirea firului istoric al hinduismului vedic arată că temeiurile credinţelor care stau la baza lui s-au plămădit înainte de venirea arienilor. Astfel, în mare parte, el este o continuare a credinţei primitive împărtăşite de popoarele indo-europene înainte ca acestea să-şi părăsească aria lor de origine şi să se răspândească în cele patru zări. Unele cuvinte vechi ale limbii sanskrite dovedesc existenţa unei credinţe comune împărtăşite de indo-arieni; de exemplu, cuvântul *deva* (*div* = a străluci), care înseamnă *zeu*, înrudit cu termenul latin *deus*, atrage atenţia asupra faptului că indo-europenii concepeau divinitatea ca o fiinţă ce stăpânea tăriile luminiscente ale naturii. Pe de altă parte, panteonul vedic include zeităţi care se regăsesc, aşa cum am mai arătat, şi în tradiţiile religioase ale altor popoare indo-europene[10].

Numărul total al fiinţelor divine este extraordinar de mare, nefiind delimitat cu precizie[11] (hinduşii spun că zeii lor vedici sunt în număr de 33 de crores, adică 330 de milioane[12]); având la îndemână un număr atât de mare de zei, credinciosul de rând poate alege un altar sau altul în funcţie de nevoi (de exemplu, dacă are de învins anumite obstacole va cere ajutorul lui *Ganesha*, fiul lui *Shiva*, dacă tatăl este pe moarte se va adresa lui *Rama*, dacă are nevoie de tărie trupească pentru a săvârşi o muncă fizică, se va ruga lui *Hanuman, Zeul Maimuţă* etc.). Toate aceste divinităţi sunt reprezentate ca fiinţe divine juvenile, având doar o nemurire (*amrita*) relativă, extinsă pe parcursul unei singure perioade cosmice[13].

În hinduism se regăsesc multe din divinităţile semnificative ale perioadei vedice (*Varuna, Indra, Agni, Soma* etc.) însă acestea nu mai reprezintă figuri centrale ale panteonului hindus; excepţie fac doar doi zei, *Vishnu* şi *Shiva*, care, dacă în perioada vedică jucau un rol inferior, în hinduism reprezintă cele mai proeminente figuri ale panteonului indian. Trebuie remarcat şi faptul că, faţă de perioada vedelor, apar schimbări semnificative şi la nivelul *relaţiei dintre zei şi*

---

[8] Vezi M. Hulin şi L. Kapani, „Hinduismul", în J. Delumeau, *Religiile lumii,* trad. Bogdan Budeş, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 357-358.

[9] Perioada vedică este dominată de credinţe politeiste, care s-au manifestat deseori în practicile rituale sub forme *henoteiste* (adorarea succesivă a unui singur zeu, perceput ca zeitate supremă, fără respingerea altor zei). În perioada sacerdotală primesc o mai mare importanţă jertfele şi ritualurile, credinţa în zei având un rol secundar. Lipsa de eficacitate însă a jertfelor a condus la o spiritualizare şi o interiorizare a actului ritual legat de jertfă, iar mulţimea zeilor a fost anulată prin afirmarea unei identităţi supreme a întregii existenţe într-un singur principiu (o singură realitate care pătrunde întreaga lume, însufleţind-o) numit *Brahman*. Această tendinţă panteistă a fost departe de a înlătura credinţele în idoli, căci, paralel cu panteismul upanişadic, a fot promovată şi o mitologie idolatră. Trebuie precizat că, totodată, panteismul a favorizat apariţia şi a unor tendinţe teiste în hinduism. Astfel, în *Şvetasvatara Upanishad* se conturează primele fundamente ale tendinţelor teiste şi anume credinţa într-un Dumnezeu personal (acest „Dumnezeu personal" va fi identificat cu *Shiva, Visnu* etc., şi aceste tendinţe teiste vor merge în paralel cu politeismul şi panteismul clasic vedic şi, respectiv, upanişadic). Credinţa monoteistă din cadrul hinduismului este afirmată abia în secolul al XVIII-lea de către *Madhva*, care postulează ca reală deosebirea dintre Dumnezeu şi lumea creată. Cât priveşte credinciosul hindus de rând, el rămâne politeist în confesiunea sa de credinţă (Al. Stan, R. Rus, *Istoria religiilor*..., pp. 226-227).

[10] Cf. Al. Stan, R. Rus, *Istoria religiilor*..., pp. 226-227.

[11] *Mahabharata* aminteşte de 33.333, de fapt o multiplicare a numărului de 33 de divinităţi vedice, la care se adaugă cei 88.000 de *Gandharvas*, spirite rivale soţilor căsătoriţi pe care aceştia le imploră să se îndepărteze de soţiile proaspăt căsătorite.

[12] 1 crores = 10 milioane.

[13] Cf. Al. Stan, R. Rus, *Istoria religiilor*..., p. 227.

oameni. În hinduism, zeii se aseamănă în multe privinţe oamenilor: chiar dacă îşi au sălaşul pe legendarul munte *Meru*, duc o viaţă minunată în palatele lor cereşti şi sunt mai puternici decât oamenii, ei nu au posibilitatea de a-i proteja pe aceştia de ciclul reîncarnărilor, ba chiar ei înşişi trebuie să se supună legii implacabile a *karmei*; atunci când se „consumă" faptele lor bune, ei trebuie să se reîncarneze necondiţionat în funcţie de meritele avute; uneori, puternicii zei trebuie să revină pe pământ unde, ca oameni, îi vor sprijini pe adepţii lor în lupta împotriva oricărui adversar sau forţă malefică[14]. La rândul lor, credincioşii hinduşi au posibilitatea de a intra zilnic fiecare în contact cu zeul său, mai ales atunci când se roagă în faţa statuii, în templu.

Panteonul hinduist este foarte variat, cuprinzând divinităţi masculine impunătoare alături de nenumărate divinităţi feminine, fiinţe şi forţe supranaturale, forme de zoolatrie, fitolatrie, un cult preponderent al vacii sacre etc.[15]

Divinităţi masculine

Se întâlneşte şi în hinduism (fără a avea însă nicio legătură cu Sfânta Treime din creştinism) o grupare de trei zei, o triadă (*trimurti*, lb. sanskrită) formată din zeii *Brahma, Shiva* şi *Vishnu*, fiecare zeitate având o funcţie cosmologică diferită: *Brahma* este creatorul lumii, *Shiva* este distrugătorul, iar *Vishnu*, păstrătorul ei. De-a lungul anilor, fiecare dintre aceşti zei a fost adorat de milioane de credincioşi, gândirea religioasă care s-a format în jurul lor fiind expusă în cele două poeme *Ramayana* şi *Mahabharata*, precum şi în scrierile *Puranas*.

Cea mai importantă divinitate este *Vishnu,* care-i protejează pe oameni şi zei de forţele malefice; prin activitatea sa protectoare, este un fel de prototip pentru „regele ceresc", fiind garantul ordinii universale. Este considerat o divinitate a castelor superioare ariene, o divinitate „pură", căreia adepţii îi aduc în templu doar ofrande vegetale[16]. Alteori este identificat în hinduism cu principiul suprem, Absolutul impersonal, numit *Brahman*[17]. Pentru adepţii săi, el reprezintă zeul universal[18]. Astăzi, această divinitate are milioane de credincioşi, acest fapt datorându-se şi asimilării a mai multor divinităţi şi fiinţe divine locale, extrem de variate[19].

Celălalt zeu semnificativ al panteonului hindus, alături de *Vishnu*, *Shiva*¸ unul dintre cei mai populari zei ai Indiei, este numit şi *mahadeva* („marele zeu"). De fapt, el nu este decât o evoluţie ulterioară a temutului zeu *Rudra* din perioada vedică, însă *Shiva* hinduist este, în comparaţie cu *Rudra*, polivalent. Această polivalenţă se explică prin faptul că, odată cu răspândirea cultului său în întreaga Indie, întâlnirea cu divinităţile locale şi cu diferite alte forme de cult a avut ca urmare asimilarea acestora de către impunătorul zeu[20]. Pe de o parte, *Shiva* este cel care distruge lumea la sfârşitul fiecărui ciclu (*kalpa*), pe de altă parte, simbolurile sale cele mai frecvente sunt *lingam* (*phalus*) şi *yoni* (*yoris*)[21], în perspectiva acestora el reprezentând viaţa, energia vitală pură. Astfel el este atât distrugătorul cât şi generatorul vieţii. Dacă

[14] Cf. N. Achimescu, *India*..., p. 98.
[15] Pentru detalii legate de zeităţile hinduiste, masculine sau feminine, a se vedea N. Achimescu, *India*..., pp. 98-113.
[16] Cf. N. Achimescu, *India*..., p. 99.
[17] Trebuie făcută însă deosebirea între *Brahman*, principiul universal şi absolut din Upanişade, care este de genul neutru, şi *Brahma*, zeul din Triadă, care este de genul masculin.
[18] „Este sinele lăuntric al tuturor fiinţelor...; este începutul creaţiei, actul şi sfârşitul ei, esenţa oricărei vieţi" (N. Achimescu, *India*..., p. 99).
[19] Deosebit de importantă este doctrina despre reîncarnările lui *Vishnu* (*avatara*), fundamentată pe faptul că zeul veghează continuitatea lumii şi bunăstarea acesteia, reactualizând ordinea cosmică demonizată şi uzată. Recurgerea la asemenea *avataruri*, adică reîncarnările periodice sub chipul unor oameni sau animale, sunt explicate prin intenţia de a proteja lumea şi pe oameni, în scopul anihilării procesului de degradare ciclică a tot ce există. Pentru detalii legate de semnificaţia *avatarului* în general a se vedea Heinrich Zimmer, *Filozofiile Indiei*, trad. rom., Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 263 ş.u.
[20] Au existat mişcări religioase la începutul erei creştine care-l priveau pe *Shiva* ca pe principiul suprem. În *Upanişadele* mai vechi, el apare în postura creatorului suprem, a Eu-lui universal. Conturarea pe deplin a profilului său apare abia în capitolele mai târzii din *Mahabharata* (N. Achimescu, *India*..., p. 104).
[21] Întruchipează organele genitale masculin şi feminin, simbolizând, împreună, puterea creatoare. Asemenea majorităţii religiilor idolatre, adorarea falusului ocupă, şi în hinduism, un loc aparte (vezi N. Achimescu, *India*..., p. 104).

*Vishnu*generează ordine, puritate şi armonie, *Shiva* dispreţuieşte orice ierarhie socială şi ordine, fiind un zeu sălbatic prin excelenţă[22].

Zeul *Brahma* este o personificare a principiului impersonal şi absolut *Brahman* (principiul suprem al existenţei). Pr. prof. N. Achimescu[23] explică că noţiunea de *Brahman* era accesibilă doar unui cerc restrâns de intelectuali, în timp de poporul de rând dorea ceva mai concret, pe înţelesul lui. De aceea s-a purces la transformarea acelui *Brahman* abstract din *Upanişade* într-un zeu personal, transferându-se asupra lui caracteristicile unor mituri cosmogonice, în prim plan fiind *Prajapati* şi *Hiranyagarbha*. În hinduismul de mai târziu însă, *Brahma* se mai bucură doar teoretic de cinstire, nemaifiind un zeu activ; astăzi el este un zeu mai puţin popular întrucât, prin atribuţiile sale, este mai îndepărtat de popor.

Cei trei zei amintiţi sunt figurile centrale ale panteonului hinduist, desigur, în afara lor, existând încă multe divinităţi, însă de o importanţă mult inferioară. Între acestea se numără: *Indra, Varuna, Yama, Agni, Surya, Vayu, Skanda, Ganesha, Kama* etc.

Divinităţi feminine

Aceste divinităţi feminine care întregesc panteonul hindus nu sunt altceva decât variante ale „Zeiţei-mame" din religia prearianã a Indiei, avându-şi originea în cultul acesteia din părţile sud-vestice ale ţării. În general, apar în mitologia hinduistă ca soţii ale diferitelor divinităţi masculine. Însă doar câteva pot fi privite ca divinităţi în adevăratul sens al cuvântului, între acestea numărându-se[24]: *Lakshmi* sau *Shri*, zeiţa fericirii şi a frumuseţii, soţia lui *Vishnu*, *Radha*, soţia şi iubita preferată a lui *Krishna*, *Rukmini*, prima regină a lui *Krishna*, şi *Sita*, soţia lui *Rama*, ultimele trei fiind socotite reîncarnări ale primei (fiind considerat un fapt firesc că *Lakshmi* îşi însoţeşte partenerul pe parcursul tuturor reîncarnărilor sale); *Sarasvati*, soţia lui *Brahma*, este patroana elocinţei, artelor şi ştiinţei, potrivit tradiţiei indiene ea fiind cea care a inventat limba sanskrită (este foarte venerată în rândurile învăţaţilor, artiştilor şi scriitorilor, fiind protectoarea acestora); soţia lui *Shiva* este numită pur şi simplu *Devi* („zeiţa") sau *Mahadevi* („marea zeiţă")[25], fiind ca şi *Shiva*, o zeiţă polivalentă: în ipostaza sa de zeiţă blândă şi generoasă este numită *Parvati* („fiica muntelui"), *Annapurna* („cea bogată în alimente") etc., iar în ipostaza de zeiţă înfiorătoare, distructivă, este numită *Kali* („cea neagră") sau *Durga* („cea greu accesibilă"). Zeiţa este venerată în principal sub această din urmă ipostază. Este cinstită de adepţi prin sacrificii sângeroase şi ritualuri orgiastice[26].

În afară de divinităţile feminine prezentate, se remarcă şi altele cu atribuţii terapeutice, cum ar fi zeiţa care vindecă variola, cea care vindecă ciuma, sau *Manasa*, tămăduitoarea împotriva muşcăturilor de şerpi veninoşi.

Fiinţe şi forţe supranaturale, fitolatria şi zoolatria

Pe lângă divinităţile propriu-zise, prezentate mai sus, un rol important în religia şi mitologia hinduistă îl joacă şi o mulţime de fiinţe şi forţe supranaturale, unele având o atitudine binevoitoare faţă de oameni iar altele ostilă. Pot fi astfel, menţionate: *Naga* (dragoni având jumătate chip uman iar jumătate chip de şarpe), *Vidyadhara* (fiinţe similare oamenilor cu însuşiri magice), *Rakshasa* (o grupare de demoni înfiorători cu o atitudine ostilă faţă de oameni; cel mai cunoscut dintre ei este *Ravana*, regele demonilor care a fost învins şi ucis de către *Rama*), *Bhuta* (spirite rele care aduc nenorociri şi boli), *Preta* (fantomele celor decedaţi), *Yaksha* (fiinţe blajine, cinstite în mod special de comunităţile rurale) etc.[27]

---

[22] Deşi este un zeu al tuturor exceselor, *Shiva* este şi protectorul asceţilor (fiind venerat de către aceştia), cărora le serveşte drept model (vezi N. Achimescu, *India*..., p. 104).
[23] *India*..., p. 105.
[24] Cf. N. Achimescu, *India*..., pp. 108-109.
[25] Este însă venerată sub mai multe nume.
[26] Vezi Dionysios Farasiotis, *Marii iniţiaţi ai Indiei şi părintele Paisie*, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumeniţa, Galaţi, 2005, p. 411.
[27] A se vedea pentru detalii N. Achimescu, *India*..., pp.110-111.

Trebuie menţionat, de asemenea, cu o prezenţă evidentă în religia hinduistă, cultul unor elemente primordiale cu caracter magic. Astfel, hinduşii cinstesc pământul pe care sunt aşezaţi nou-născuţii şi decedaţii, *munţii* (şi în primul rând Munţii Himalaya, consideraţi o parte a miticului munte *Meru*, care era centrul lumii), *stâncile* (se crede că ascund puteri miraculoase), *pietrele preţioase* (perle, rubin, smarald, topaz etc., corelate cu diverse planete), *apadiverselorfluvii sacre* (mai ales cea a fluviului Gange sau *Ganga*), *lacurile* (în special lacul *Manasasarovara* din Munţii Himalaya), *focul* (pentru incinerarea morţilor sau şi spălarea păcatelor), dar şi o serie de *plante*, considerate ca având viaţă şi puteri speciale, dar şi sălaş temporar pentru sufletele celor decedaţi (deosebiţi de cinstiţi sunt copacii *banyan* şi *betelul*), alături de *animale*, considerate, prin reîncarnare, sălaşul sufletelor semenilor decedaţi (cel mai venerat animal este „vaca sacră”[28]; altele sunt calul, maimuţa, tigrul, elefantul, gaiţa, păunul, vulturul, şarpele, broasca ţestoasă şi şopârla).

Viaţa religioasă şi responsabilităţile sociale

După cum s-a putut observa din rândurile de mai sus, hinduismul nu are un întemeietor, ca multe alte religii şi nici o literatură sacră comună. Teoretic, el se fundamentează pe *Vede*, dar timp de câteva milenii s-a înţeles foarte puţin din aceste texte. Practic, o importanţă mare are colecţia mai târzie a *Upanişadelor*, alături de o remarcabilă serie de lucrări *smrti* cu caracter sectar. De asemenea, hinduismul nu are o divinitate supremă (ca în marile religii monoteiste); pentru unii, divinitatea supremă este *Vishnu*, iar pentru alţii *Shiva*, unii cinstesc alte divinităţi, iar alţii sunt hinduşi atei. Pe de altă parte, nu există ritualuri comune pentru toţi hinduşii; unii duc o viaţă ascetică profundă, venerându-şi cu deosebită evlavie zeul sau zeii proprii, pe când alţii practică rituri orgiastice, înspăimântătoare pentru ochiul unui creştin şi nu numai. Hinduismul se caracterizează printr-o religiozitate extrem de variată, cuprinzând o ţesătură complexă de tipuri religioase, secte, şcoli teologice şi sisteme filozofice. Cu toate acestea, se distinge un fapt comun: fiecare om trebuie să se supună ciclului reîncarnărilor, acestea fiind un rezultat al propriilor fapte (*karman*). Cea mai bună definiţie ce s-ar putea da hinduismului este aceea de *sistem social*, datorită faptului că structura socială pe care o propagă este adevăratul liant al diverselor concepţii religioase. Un hindus devine şi este hindus prin apartenenţa sa la o grupă socială consacrată a societăţii hinduse[29].

De-a lungul secolelor, viaţa religioasă hinduistă s-a manifestat sub diferite forme: politeism, dualism, monism, panteism, teism sau monoteism, însă, deşi practica rituală a acestor credinţe mai păstrează vechile tradiţii sacrificiale, jertfa propriu-zisă (*yajna*) a fost înlocuită cu *puja* – cinstirea sau venerarea unui zeu a sau mai multora. Din punct de vedere uman, hinduismul insistă asupra realizării unei relaţii adecvate între credincios şi zeităţi, în contextul unei discipline cultice[30]. Ritualul cultic este foarte diversificat, depinzând de mai mulţi factori: casta sau clasa socială din care face parte credinciosul, locul unde este săvârşit (acasă, la templu, cu ocazia unor sărbători), perioada de timp în care este săvârşit un act cultic, precum şi sfera geografică.

În India, fiecare persoană se legitimează prin însemnele spaţiului social şi profesional din care face parte, putând fi uşor recunoscută după veşminte şi podoabe, după semnele castei şi profesiei pe care o exercită. Din punct de vedere religios, fiecare om poartă simbolul divinităţii tutelare pictat pe frunte; fiecare tânără, femeie căsătorită sau văduvă, poartă un costum distinct, trebuind să respecte necondiţionat (în caz contrar fiind prescrise sancţiuni deosebit de aspre) o serie de norme şi restricţii foarte precis definite: ce are voie să mănânce şi ce nu, ce trebuie să evite, cu cine trebuie să intre în dialog etc. Scopul respectării cu stricteţe a unor asemenea norme

[28]Cultul „vacii sacre” presupune interdicţia consumului de carne de vită, fapt care reprezintă o ruptură decisivă între hinduşii şi musulmanii din India, ştiut fiind faptul că musulmanii consumă cu predilecţie carne de bovine şi ovine (N. Achimescu, *India*..., pp. 111-113).
[29] Cf. N. Achimescu, *India*..., p. 118.
[30] Cf. Al. Stan, R. Rus, *Istoria religiilor*..., p. 227.

este protejarea propriei identităţi şi a forţei spirituale proprii, date de apartenenţa la o anumită castă sau categorie socială[31].

Una dintre cele mai controversate probleme sociale se referă la funcţia şi locul sistemului de castă (*jati*) în cadrul hinduismului. Statutul social şi de castă se moşteneşte din naştere, ca o consecinţă a faptelor săvârşite anterior; aşa cum prezentul este perceput ca o consecinţă naturală a trecutului, la fel şi casta din viitor va fi determinată de modul de vieţuire actuală. Mai mult decât atât, nu doar casta şi profesia ci toate lucrurile şi evenimentele de care are parte un individ sunt determinate de propria natură şi de cea mai profundă exigenţă proprie. Drept urmare, abordarea corectă a oricărei probleme e indicată de legile (*dharma*) castei din care faci parte şi de stadiul vital specific (*ashrama*) adecvat vârstei. Aşadar, orice acţiune (faptă) nu este nici pe departe produsul propriului arbitru ci, dimpotrivă, apartenenţei (împotriva voinţei proprii) la o familie, profesie, grup sau confesiune[32]. Pe de altă parte, potrivit doctrinei hinduiste, fiecare om se naşte într-un mediu pe care îl merită şi căruia îi corespunde ca efect al existenţei sale anterioare. O concluzie interesantă, specificată în literatura de specialitate[33], este că, în măsura în care religia hindusă se identifică cu „legea" şi se distinge de spirit, ea presupune evident o supunere oarbă; un om este considerat hindus în funcţie de comportamentul său bun şi nu în conformitate cu ceea ce el crede sau face, adică în strânsă legătură cu „îndemânarea" de a acţiona conform legii.

Încă de la venirea lor în India, arienii i-au discriminat pe băştinaşi, această acţiune conturându-se treptat într-un sistem social numit *sistem de castă*, care prevede împărţirea membrilor societăţii hinduse, fiecare după originea sa. Castele tradiţionale sunt patru la număr: casta *brahmanilor* (preoţi[34] dar şi oameni de cultură, profesori universitari, învăţători, ziarişti, oameni politici etc.)[35], casta *kşatriya* (casta „războinicilor", căpeteniilor de armată[36], domnitorilor, regilor[37])[38], casta *vaisya* (negustorii, ţăranii, agricultorii, crescătorii de vite)[39], casta *sudra* (servitorii, toţi cei din sfera serviciilor, mai ales meşteşugarii, fierarii, croitorii, pescarii etc.), la care se adaugă o a cincea grupare, *panchamas* sau *paria*, cei situaţi în afara sistemului castelor, denumiţi „fără castă", „cei excluşi" (măturătorii de străzi, sclavii, persoane care îndeplinesc, practic, cele mai umile servicii în cadrul societăţii)[40].

Cultul poate fi particular, săvârşit acasă (de către brahmani, ca mijloc de îndeplinire a celor cinci îndatoriri de castă: de a aduce jertfe zeilor, înţelepţilor care au auzit Vedele[41],

---

[31] Cf. N. Achimescu, *India*..., p. 119.
[32] H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 109-110.
[33] Vezi N. Achimescu, *India*..., p. 121.
[34] Însă nu toţi brahmanii sunt preoţi şi nu toţi preoţii sunt brahmani (cf. Ch. Malamoud, *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988, p. 252).
[35] Prin învăţăturile şi sfaturile lor, brahmanii sunt responsabili pentru ordinea socială (*dharma*) pe care au elaborat-o în Tradiţie, societatea ideală brahmanică fiind o concepţie impusă de brahmani. Ei sunt numiţi „cei născuţi de două ori", a doua naştere fiind considerată actul de iniţiere în ştiinţa *Vedelor*, când fiecare brahman primeşte şnurul sacru (*upanayana*), semnul distinctiv al apartenenţei la casta brahmanilor. Cei mai cinstiţi dintre brahmani sunt *guru*, adică învăţători spirituali, învăţători sau maeştri, rolul lor fiind acela de a învăţa doctrinele şi practicile hinduse. Unii sunt consideraţi „sfinţi": *sadhu, sannyasi* şi *yogi*; deosebirile dintre aceştia sunt reduse: *yogi* sunt cei care practică *yoga*, sperând să ajungă la stadiul de *sadhu* sau *sannyasi*, adică la un înalt nivel de sfinţenie şi puritate spirituală (ce presupune eliberarea de transmigrare) (cf. N. Achimescu, *India*..., p.125).
[36] *Maharadjiahii*.
[37] *Radjahi*.
[38] Mai greu identificabili astăzi, datorită faptului că printre persoanele care au dobândit putere politică sau militară se numără şi oameni de obârşie inferioară care au devenit *radjahi* sau *maharadjahi*, în condiţiile în care regiunea în care locuiau le-a oferit o putere politică comparabilă cu cea a unui rege sau împărat.
[39] Aceste prime trei caste sunt socotite „nobile" sau „pure" (*arya*), având acces liber în temple, considerându-se că prezenţa lor nu întinează. Totuşi, deşi naşterea (*jati*) asigură, în principiu, statutul de *brahman, kşatriya* sau *vaisya*, ea este insuficientă pentru a asigura menţinerea acestui statut (N. Achimescu, *India*..., p.125).
[40] un membru al unei caste superioare (un Brahman, de exemplu) nu are voie nici măcar să atingă un astfel de *paria*, considerat impur.
[41] *Rshi*.

strămoşilor, animalelor şi oaspeţilor), sau în temple, acestea fiind de cele mai multe ori înconjurate de pereţi masivi, care includ o curte, unde se află şi un bazin cu apă, în partea centrală a templului aflându-se o cameră specială unde este amplasată statuia zeităţii respective (venerată de credincioşi şi scoasă afară de preoţi în timpul ceremoniilor zilnice)[42].

3. Concepţia hindusă despre desăvârşire (*moksa*) şi învăţătura creştină despre îndumnezeire (*theosis*)

Atât viaţa materială cât şi cea spirituală sunt dominate în hinduism de două legi fundamentale: legea *karmei* (legea faptei) şi *samsara* (transmigrarea). Întreaga gândirea hindusă admite într-un fel sau altul existenţa sufletului. Acestea (sufletele) sunt privite ca spirite pure care s-au îndepărtat de starea lor de curăţenie originară şi de divinitate, devenind înrobite în existenţa materială. Înrobirea aceasta se datorează unui „păcat originar" datorat întinării cu materie. Conform legii *karmei*, sufletele trebuie să treacă dintr-un corp într-altul, dintr-o formă de viaţă în alta, fără a putea însă să se elibereze de existenţa individuală împovărătoare şi de veşnica lor rătăcire. Eliberarea din această rătăcire (*samsara*) este totuşi posibilă, întinzându-se în mod treptat, pe o perioadă îndelungată[43]. Desăvârşirea omului în hinduism este astfel, o necesitate: omul trebuie să scape din lanţul transmigrărilor dependente de legea karmică, deoarece întrupările pot fi infinite ca moduri şi timp, creându-se deci premisele ca şi suferinţa să fie infinită. Pentru a scăpa de infinitul inexorabil al transmigraţiei, omul trebuie să îşi decanteze existenţa ca suflet individual (*atman*) în *Brahman*, adică în Infinitul (Absolutul) care îl scuteşte de obligaţia reîncarnării (*samsara*)[44]. În gândirea hindusă există trei căi de eliberare, în funcţie de conjunctură, accentul putând cădea pe oricare dintre ele, alternativ[45]: *karma-marga* (calea faptelor), adică purificarea prin săvârşirea de fapte bune, *jnana-marga* (calea cunoaşterii), prin care se încearcă cunoaşterea adevăratei identităţi, şi *bhakti-marga* (calea iubirii), adică calea prin devoţiune iubitoare faţă de o anumită zeitate, al cărei scop este unificarea fiinţială cu divinitatea.

Relaţia dintre *moksa* şi *theosis* evidenţiază diferite confruntări de opinie, pornind de la existenţa unor similitudini evidente între cele două stări, până la postularea unor deosebiri flagrante de doctrină şi practică religioasă. Astfel, se cuvine să precizăm că mântuirea este propusă ca scop atât de hinduism cât şi de creştinism, iar căile pentru obţinerea acesteia sunt oarecum comune: fapte, activitate intelectuală (cognitivă) sau manifestare afectivă[46]. Dificultăţile majore apar odată cu corelarea problemei cunoaşterii (de altfel cu efecte benefice în ambele sisteme doctrinare) cu noţiunea de persoană. În hinduism, omul nu poate să se cunoască decât pe sine chiar şi în stadiul suprem de cunoaştere. Ceea ce se considera cunoaştere în treptele pe care le presupune acest proces, se dovedeşte a fi o falsă cunoaştere, deoarece, atunci când obiectul de cunoscut este fals[47] şi cunoaşterea ca acţiune devine non-cunoaştere, deci iluzie. În creştinism conceptul de persoană apare diversificat, cunoaşterea nefiind doar progresivă (creştinul se cunoaşte pe sine, pe semeni şi pe Dumnezeu) ci şi reală, pentru că există atât subiect cunoscător cât şi obiect de cunoscut; prin cunoaştere apare sentimentul de comuniune, iubirea neputând

[42] Marile temple sunt adevărate centre de pelerinaj, spre care gravitează sute de mii şi chiar milioane de credincioşi.
[43] Cf. Al. Stan, R. Rus, *Istoria religiilor*..., p. 230.
[44] Titi Dincă (*Moksa şi Theosis – concepţia hindusă despre desăvârşire şi învăţătura creştină despre îndumnezeire*, în *Studii Teologice*, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul XLIII, nr. 4, iulie-august, Bucureşti, 1991, p. 111) evidenţiază că aveam de-a face cu o *coincidentia oppositorum*, fiindcă, pe de o parte, tot ceea ce există, există în Brahman, deci şi materia (*prakriti*), şi, ca atare, viaţa de perpetuă transmigrare există tot în Brahman; pe de altă parte, ignoranţa (*avidya*) îl leagă pe om de procesele empirice ale existenţei şi îl abate de la scopul său transcendental. Acelaşi autor opinează că „înlăturarea ignoranţei prin cunoaştere (*jnana*) conduce la evidenţa că întreg universul empiric este fals şi că omul are contact permanent cu o iluzie (*maya*). Deci omul are de ales între un infinit transcendental (viaţa în *Brahman*) şi un infinit empiric (eterna revenire ca ciclu existenţial).
[45] Deşi aceste căi nu se exclud una pe cealaltă, „idealul soteriologic rămâne cel gnostic" (F. Lamotte, *Notes sur Bhagavadgita*, Paris, 1929, pp. 80-83, apud Titi Dincă, *Moksa şi Theosis*..., p. 112).
[46] Bineînţeles, ţinând cont de semnificaţia proprie fiecărui sistem doctrinar (cf. T. Dincă, *Moksa şi Theosis*..., p. 118).
[47] Până nu se cunoaşte identitatea *atman-Brahman*, nu e nimic real.

apărea decât în comuniune de persoane (după modelul iubirii depline din sânul Sfintei Treimi). Dacă în hinduism se pune problema unei depersonalizări, credinciosul hindus căutând o integrare şi o contopire într-un tot impersonal şi abstract[48], în creştinism apare o personalizare continuă, o valoare veşnică a persoanei (esenţa acesteia fiind total deosebită de Absolut). În ceea ce priveşte problema faptelor, în creştinism valoarea acestora decurge din evaluarea categoriilor morale de bine şi rău, categorii străine, într-o oarecare măsură, doctrinei soteriologice hinduse. Temeiurile revelatoare ale eficienţei faptei creştine reprezintă argumente în sprijinul faptei pentru mântuire[49].

În ceea ce priveşte problema iubirii Titi Dincă[50] ridică problema dacă iubirea este sau nu faptă în hinduism. Fără a avea pretenţia unei opinii definitive, acesta opinează că: „iubirea hindusă este acţiune în sensul că ea se poate concretiza în iubirea celui iubit faţă de cel care iubeşte. Astfel, acţiunea determină o altă acţiune şi se riscă un cerc vicios de acţiuni pentru că acţiunea care ar trebui să fie dezinteresată (conform Gitei) devine, prin cunoaşterea dinainte a efectului ei, o acţiune interesată şi ea nu poate fi o jertfă, deoarece nu poate fi făcută ca şi cum nu ai face nimic pentru că eşti conştient că faci ceva cu efecte reale cunoscând produsul necesar al faptei tale".

4. Concluzii

Putem afirma, fără teama de a greşi, că *legătura de iubire dintre hindus şi divinitate este mai mult o descărcare sentimentală şi, datorită faptului că nu are ca şi subiect o persoană, riscă să alunece pe panta iluziei*. Dacă în hinduism, procesul soteriologic „progresează" pe un rambleu iluzoriu, din iluzie în iluzie, ajungându-se la o realitate ultimă, care nu este iluzie, în creştinism realitatea imanentă progresează spre transcendent păstrându-şi permanent caracterul de realitate; dacă în hinduism participă la starea de *moksa* doar sufletul, în creştinism se îndumnezeiesc atât sufletul cât şi trupul, în condiţiile desăvârşirii ontologice şi valorice a persoanei[51].

În concluzie precizăm încă o dată că eliberarea hindusă nu înseamnă îndumnezeire creştină, existenţa în Absolutul hindus neavând nimic de-a face cu viaţa de fericire şi continuă cunoaştere creştină alături de şi în Dumnezeu. Totodată, dimensiunea credinţei care-l integrează pe credinciosul creştin în relaţia divino-umană (pe care o realizează) este ignorată în hinduism prin imposibilitatea realizării mentale a conceptului de comuniune (implicit *iubire*) între realitatea imanentă şi cea transcendentă.

BIBLIOGRAPHY

1. Achimescu, Nicolae, *India. Religie şi filosofie*, Ed. Tehnopress, Iaşi, 2005.
2. Culianu, Ioan-Petru, Eliade, Mircea, *Dicţionar al religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993.
3. Delumeau, Jean (editor), *Religiile lumii*, trad. Bogdan Budeş, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
4. Dincă, Titi, *Moksa şi Theosis – concepţia hindusă despre desăvârşire şi învăţătura creştină despre îndumnezeire*, în *Studii Teologice*, Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, seria a II-a, anul XLIII, nr. 4, iulie-august, Bucureşti, 1991, pp. 108-119.
5. Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I-III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981-1988.

[48] Conceptual hindus de integrare nu implică în mod necesar pe cel de comuniune, care nu poate avea loc decât între persoane.
[49] Cf. T. Dincă, *Moksa şi Theosis*..., p. 119.
[50] *Moksa şi Theosis*..., p. 119.
[51] Cf. T. Dincă, *Moksa şi Theosis*..., p. 119.

6. Farasiotis, Dionysios, *Marii iniţiaţi ai Indiei şi părintele Paisie*, trad. din lb. greacă de Ierom. Evloghie Munteanu, Ed. Cartea Ortodoxă, Ed. Egumeniţa, Galaţi, 2005.
7. Farndon, John, *India. Ascensiunea unei noi superputeri mondiale*, traducere şi adaptare de Alexandru Suter, Ed. „Litera Internaţional", Bucureşti, 2008.
8. Gaudin, Philippe (coord.), *Marile religii*, Ed. Orizonturi, Ed. Lider, Bucureşti, 1995.
9. Jones, Lindsay (Editor In Chief), *Encyclopedia of religion*, second edition, MacMillan Reference USA An Imprint of Thomson Gale, 2005.
10. Jurcan, Emil, *Lumea religioasă veche. Mesaje antice despre revelaţia pierdută*, Ed. Reîntregirea,Alba Iulia, 2003.
11. Jurcan, Emil, *Maestrul oriental şi duhovnicul creştin*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.
12. Maharaj, Rabi R., Hunt, Dave, *Moartea unui guru. O extraordinară istorisire a unui om care a căutat adevărul*, Ed. Lumina Lumii, 1994.
13. Malamoud, Charles, *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988.
14. Remus, Rus, *Concepţia despre om în marile religii*, teză de doctorat, în *Glasul Bisericii*, anul XXXVI, nr.7-8, Bucureşti, 1978.
15. Stan, Alexandru, Rus, Remus, *Istoria religiilor. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1991.
16. Valea, Ernest, *Creştinismul şi spiritualitatea indiană,* Ed. Ariel, Timişoara, 1996.
17. Vasilescu, Emilian, *Istoria credinţelor şi a ideilor religioase*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982.
18. Zimmer, Heinrich, *Filozofiile Indiei*, traducere din engleză de Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

THE FIRST CRUSADE AND THE FORGING OF THE EUROPEAN CONCEPT

Mircea Cristian Pricop
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The First Crusade represents the compatibility proof of parts of a body (Europe) that still kept a single breath. And if the First Crusade carries the sublime message (maybe the last in History) of an Europe with a Christian soul, attached with both arms (the Eastern and the Western), to the ideal of unity in, through, and for Christ, it also carries the most terrible warning: even the purest soul can be corrupted, to disfigurement, by vain glory.

Keywords:Christianity, the First Crusade, Middle Ages, Europe, European concept.

Introduction

With the Renaissance and the beginning of colonialism, a haughty Europeanness will cement itself, "liberated" of the moral barriers of its Christian past (belittled under the name of "age of darkness") and will "change the target" from ideology to the power - interest pair. Humanism will force a new conception of God: "*400 years ago we met a God of Renaissance and nominalism: God is the Almighty and **potentia absoluta** is the attribute, the main quality of His divinity. That is the reason why man, His image on earth, was supposed to aim the acquisition of the power to win his own divinity. Neither Goodness, nor Truth, but Power was preferred among the attributes of divinity. But how can man gain the power to become like God? By science and technique...*"[1]. Undermining and ultimately dismantling the hierarchical system of the Middle Ages (structured on the three cooperative estates: men of cloth, warriors and workers), the new "humanist" order, sustained by the great bankers and merchants, with all its "Greek-Roman" seduction will be transformed from birth into a system of "acquired rights", system beneficial not to the common man, rather to the "strong man"[2], that is to say the exploitation of the human being by the oppressor with more technical data. After all, the absolute model of humanism - the Greek-Roman world - was based on slavery and colonialism, and this fit like a glove to the financial interests of the extortionists of all ages.

Under such circumstances, the theme of the Crusades, in general, and that of the First Crusade (the only one that has achieved its purpose), above all, give rise to the most heated disputes. According to the various currents and religious, philosophical and/or political schools to which they belong, people devoted to modernity have issued contradictory views on the interpretation of the historical process. Thus, there were points of view that assimilated the First Crusade with the moment of chivalrous glory and the honor "without fear and without sin", as well as visions that consider it a plague, sprang from fanaticism, injustice, ambition, and greed, throwing it as a "revolutionary and progressive" reproach in the face of the Church.

[1]Jürgen MOLTMANN, *Dumnezeu în creaţie* [God in creation], Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, editori Emil Jurcan şi Jan Nicolae, pp. 45-46.
[2] Some of the "acquired rights" theorists were Don Carlos de Aragon, Juan Ginés de Sepulveda, or Francesco da Vittoria. In the modern age, personalities such as Louis Folliot and Otto Schilling will unconditionally support colonialism under absurd names: "providence", "consequences of the just war", "civilization interest", *etc*. See: NICOLAE, Metropolitan of Transylvania, *Atitudini teologice contradictorii în problema colonialismului*, [Controversial theological attitudes to the issue of colonialism], in MMS, No.3-4, 1962, pp. 179-192.

The lack of interest in researching the first-rate literary evidence has broadly encouraged the exaggerated proliferation of clichés and prejudices regarding the role of the Church in the struggle for the liberation of the Holy Places. By isolating and exaggerating to the point of generalization individual elements or secondary events, Communist literature has correlated the First Crusade with an "invasion war", initiated by the Church, and the Liberal literature with a "migration" determined solely by demographic, economic and social factors.

1. The One-essence Plurality, the authentic root of European identity

The unity of thought, which is based, in equal measure, on both the on-going process of evangelizing the world, as well as on the general defence against anti-Christian attacks, began to take shape for the first time in Nicaea in 325. "*It all began in 325 with the Council of Nicaea, summoned by the Emperor, which was followed by six other meetings spread until 787. Let us leave aside the material and civilization factors; that for centuries the Christian world has been able to organize - on the edges of a Europe plagued by chaos and nomadic Arabs - meetings such as these, that assembled spiritual leaders from as far as Spain or even France, achievement which only serves as proof of the existence of a secure system of contacts and communications, road control, good administration and bureaucracy, that is to say the civilization that the West would end up flaunting in later years. Let us spare a thought, however, for the debate of ideas, which at that time had, naturally, a purely religious character, but whose reverberations, albeit philosophical at first, were passed on to the whole European culture, even through unknown means, to the systems of profane and anti-religious values, fact which gives us authorization to assert that the year 325 marked the birth of a new culture*"[3].

Not only has the unity of essence of the Trinity Persons dogma had a theological effect, reserved for the specialists, but it was also meant to imprint life in all its aspects. The Ecumenical Councils, beginning with that of Nicaea, have obeyed the Savior's desire, making sure, as much as humanly possible, that human existence is in accordance with the Lord's Great Prayer before the Holy Passion: "*Neither pray I for these alone, but for them also which shall believe on me through their word; That they all may be one; as thou, Father, art in me, and I in thee, that they also may be one in us: that the world may believe that thou hast sent me. And the glory which thou gavest me I have given them; that they may be one, even as we are one: I in them, and thou in me, that they may be made perfect in one; and that the world may know that thou hast sent me, and hast loved them, as thou hast loved me*" (John 17:20-23). Thus, the entire Christian world, having as guide and only means of sanctification the Church, the Body of Christ, in which all those baptized are incorporated without being dismantled, united in one essence (the deified humanity of Christ) without losing, in any way, their free will, strongly linked by a hierarchy, yet at the same time irreplaceable as individualities, will continually strengthen its purpose of mirroring the Kingdom of Heaven here on earth: "*Europe begins in 325 with the Council of Nicaea. Serves as the model. The faustian Europe will perish, as it has been said, but that belonging to the one-essence plurality will not. The Nordic peoples have substituted Europe in the year 1000 and have galvanized it. However, it remains a faithful Trinity-oriented one. It operated in substance. Christianity is the "religion of religions" and Europe is the <<culture of cultures>>*"[4].

The synodic miracle brought forth for the first time an Europe born and raised in the East, overlapping over almost five centuries (325-787), exclusively across the Balkan-Asian region. "*There, in the world of the Thracians, the Mythic Trojans and the Greeks (Byzantium being the epicenter), with no other place being more suitable for the task at hand, came together the*

[3] Constantin NOICA, *Modelul cultural european*, [The European cultural model] Ed.Humanitas, Bucureşti, 1993, p.64.
[4] Constantin NOICA, *Jurnal de idei*[Diary of thoughts], Ed.Humanitas, Bucureşti, 1990, p.337.

nations of Europe and the entire known world, to accomplish, in one unique confession, the joint affiliation to a spirit, both current and prophetic, soaked to the deepest level in the grace of the Spirit of God"[5].

Although the Church testified as the fundamental truth of existence the one-essence plurality, it has been opposed (either openly or subversively) by an unconverted spiritual form that, along the centuries, has shaken the world through heresies. Rooted in the old legacies of the gnosis and the monarchianism of the 2nd-3rd centuries, tributes and / or contributions to the pagan gods of the Greco-Roman, Nordic, or Semitic nations, the heresies tried to determine a "reform" of the Orthodox concept. The Arianism rejected the divinity of the Son of God, the Nestorian movement separated the natures of the Word so much that it came to say that there are two distinct persons with the name Christ (God and man), and the Monophysitism denied the human nature of the Lord.

2. The Clash of Identities

It might strike as odd, for an unfamiliar reader, to talk about heresies and their effort to destabilize Christianity in the context of the First Crusade. However, the motivation of this dogmatic detour is closely interlinked to the historical evolution of the Christian nations and the level of struggle for the regaining of the Holy Places.

Disputing the supremacy of the Euro-Mediterranean world, divided between the three major civilizations (Byzantine, Papal Frankish and Saracen) and the complicated play of diplomatic, political, religious, cultural and - we must clearly recognize it as being the most tempting of them – the play of swords, have lead in each of the respective communities to a certain behavior, which would certainly not have been achieved in the absence of the other two rivals. The alliance of the two commercial cities, Genoa and Pisa, against the Moorish emir Mujahid, in a lasting and difficult war (1015-1021), which was finally crowned with the victory of the Italians, represents the first time that more European Christian powers join forces against the common Islamic enemy[6]. This behavior was later named "European", used most of the time in history as antithesis to the ideological outsider.

Of course, in spite of the ideologically motivated hyperbolization that befell the sideslips of the crusading movement, they existed, without a doubt. As a matter of fact, they have not been overlooked even by eyewitness accounts[7]. However, the existence of deviations will never be able to challenge or shadow anything that has been achieved by the First Crusade, achievement which, for that matter, no further movement will be able to ever achieve it: **the quenching of a pre-existing militant Christian consciousness, whose lance peak was and should have always been Europe.**

The nightmares that have disturbed the existence of all the adversaries of Christendom, both the historical ones – the Abbasid or Fatimid caliphs, the Seljuk and Ottoman sultans, *etc.* – as well as the "newer" ones – "sultans" and the "caliphs" of modernity – have been and remain a Europe united in Christianity and a united Christianity in Europe and worldwide.

The First Crusade is the very proof of the compatibility of the parts of an organism that still retains an unitary breath. And if the First Crusade carries the sublime message (perhaps the last one in History) of an Europe with a Christian soul, joined with both its arms (the Eastern and the Western) to the ideal of unity in, through and for Christ, it also carries the most terrible warning: that even the purest soul can be corrupted, until disfigurement, by vain glory[8].

---

[5]Pr. Dr. Mircea Cristian PRICOP, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană* [Orthodoxy, ethnicity, European identity], Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012, p. 50.
[6] Denis CĂPRĂROIU, Eugen DENIZE, *Nașterea Europei Medievale* [The birth of Medieval Europe], Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2008, pp.150-154.
[7]*Gesta* I, 2; VIII, 33.
[8]*Gesta* I, 2.

It seems that this diabolical pride was a point of stumbling and even the ruin of all the later on crusading initiatives. A similar example can be found in the Nicopolis Crusade (1396) where, despite the great number, the misunderstandings between the French knights and emperor Sigismund of Luxembourg led to a disastrous synchronization of the crusading troops and to inevitable failure. Sigismund had proposed that the first attack would be given by romanian *dominus* Mircea the Elder's riding archers. But Count Jean de Nevers demanded vehemently and eventually obtained a frontal heavy cavalry attack. Either from pride, resentment, or caution, the Hungarians and the Romanians half-heartedly supported this attack they considered suicidal. "*The Battle of Nikopol would not have been lost if the French had listened to the Hungarians, who were more prudent in nature; however it could have been gloriously won if the Hungarians had followed the example that the French set and displayed similar bravery*"[9].

It would be an injustice to issue, in our case, a Manichean type generalization: the demonic West and the Eastern Paradise[10]. Both Eastern Orthodox and Papal Westerners have had (and perhaps still have) their share of responsibility for the role played in the first Crusade and all the events that followed.

The hypocrisy of the Greeks, the greed of the Latins, and the narrow-minded strife of numerous hierarchs and princes (Eastern and Western alike), that provoked the "historical arrhythmia" of Christianity at the dawn of the second millennium until the fatidic hour of the fall of Constantinople – which brought along the fall of the whole mythical Europe - under the destructive regime of the Sublime Porte, were born of this destructive element of vanity: "*I regret that Saint Sophia, the most famous church in the world, was ruined or desecrated. I am grieved that the basilicas of the countless saints, raised with amazing craftsmanship, must stand in the desolation and defilement of Mehmed. What more could I say about the countless books, unknown to the Latins until now, which were there? Therefore, how many names of great men are destined to perish now! Here is the second death for Homer and for Plato alike. Where will we search from now on the brilliant works of poets and philosophers? The fountain of muses was destroyed! Perhaps we will wish for enough talent to be left to deplore this tragedy with the right words ...* "[11].

The Renaissance scholar Aeneas Silvius Piccolomini, who later became pope under the name of Pius II (1458-1464), would painfully come to the realization that, through the fall of Constantinople, a mythical Europe, the European identity itself was about to be destroyed, given that the West did not show a crusading mobilization similar to that of 1095, capable of removing the threat of the Turks of Mehmed II the Conqueror (1451-1481): "*We, in Europe, on our land, in our most important stronghold (...) allowed them to drive us away ...* "[12].

Mythical Europe, with its center at Byzantium, was recognized by Aeneas Silvius Piccolomini as the hearth, home and origin of the Christian world: "*For in the past we have been hit in Asia and Africa, that is, in foreign lands. Now we are hit and rivetted (percussi cesique sumus) right in Europe, that is to say, in our homeland (id est in patria), in our home (in domo propria), in our ancestry (in sede nostra)!*"[13]

---

[9] Edward GIBBON, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman* [The Decline And Fall Of The Roman Empire], vol. III, p. 204.

[10] Christos YANNARAS, *Ortodoxie și Occident, [Orthodoxy And The West]* in Pr. Dr. Constantin Coman's volume *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, [Orthodoxy under the pressure of history]Ed.Bizantină, București, 1995, p.37.

[11] Aeneas Silvio PICCOLOMINI, *Scrisoare către papa Nicolae V din 12 iulie 1453* [Letter adressed to the Pope Nicholas V, dated 12 July 1453] in: Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant*, vol.II, American Philosophical Society, Philadelphia,1978, p.150.

[12]Dieter MARTENS, *Europäischer Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter*, volume edited by Heinz DUCCHARDT, *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln, 1991, pp. 48-54.

[13] Aeneas Silvio PICCOLOMINI,*Constantinopolitana clades*, political speech held in Frankfurt on October the 15th, 1454; in *col. Pii II orationes politicae et ecclesiasticae*, hg. von Johannes Dominicus Mansi, 3 Bde., Lucca 1755-1757- 1759, here Bd. 1, pp. 263-285. *Eine neue Edition durch den Verfasser in Deutsche Reichstagsakten* (RTA),

And the loss of this capital of Christians from all over the place had the root cause, not in the fury of the Asian hordes, but rather in the same empty vanity manifested by the Greeks through the suicidal attachment to their diplomatic double-crossing and by the Latins through the materialistic petrification, pushed up to spiritual necrosis.

Conclusions

The First Crusade is an useful parable throughout history. It bears the message that as long as the European nations – involving both the internal, as well as external politics - remain united under the sign of the Cross, nobody and nothing can defeat them.

The inability to maintain Christianity unite for a longer period led to the failure of subsequent crusades. Being the only one which assured an equitable relationship at all with Byzantium, understanding its role as the cradle of European civilization, the First Crusade remains an unique reference of forging European identity.

BIBLIOGRAPHY

A. Primary Resources:

***_Anonymi Gesta Francorum Et Aliorum Hierosoymitanorum_, Ed. Beatrice A. Lees, Clarendon Press, Oxford, 1924.
Ana Comnena, 1977. *Alexiada*, vol. I-II. Ed. Minerva, București, 1977, trad. Marina Marinescu, prefață, tabel cronologic și note de Nicolae Șerban Tanașoca.
Fulcher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, Ed. Heinrich Hagenmeyer, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heilderberg, 1913.

B. Books, Studies, Articles

***, *100 de puncte fierbinți din istoria Bisericii*, Ed. Sapientia, Iași, 2011, trad. Pr. Ioan Bișog.
CĂPRĂROIU, Denis; DENIZE, Eugen, *Nașterea Europei Medievale*, Ed. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2008.
CĂZAN, Florentina, *Cruciadele*, Ed. Academiei Române, București, 1990.
COLUMBEANU, S., VALENTIN, R., *Cruciadele*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1971.
DAȘKOV, S. B., *Împărați bizantini*, Ed. Enciclopedică, București, 1999, trad. Viorica și Dorin Onofrei.
ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Ed.Științifică și Enciclopedică, București, 1988, trad.Cezar Baltag.
FECIORU, Pr. Dumitru, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, in *Ortodoxia*, nr.1, ianuarie-martie, 1982.
GIBBON, Edward, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, vol. III, Ed. Minerva, București, 1976, trad. Dan Hurmuzescu.
GRĂMADĂ, Ilie, *Cruciadele*, Ed. Științifică, București, 1961.
HELMRATH, Johannes, *Enea Silvio Piccolomini (Pius II.) - Ein Humanist als Vater des Europagedankens?* in: Themenportal Europäische Geschichte (2007), http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=118 (accessed: 2. 09. 2018).

Bd. 19,2 steht vor dem Abschluss. The speech *Constantinopolitana clades* is reproduced partially from the online publication *Themenportal Europäische Geschichte* (2006): http://www.europa.clio-online.de/2006/Article=96 (accessed: 2. 09. 2018). To be taken into consideration the article published by
Johannes HELMRATH: *Enea Silvio Piccolomini (Pius II.) - Ein Humanist als Vater des Europagedankens?* in: Themenportal Europäische Geschichte (2007), http://www.europa.clio-online.de/2007/Article=118 (accessed: 2. 09. 2018).

IORGA, Nicolae *Stări sufleteşti şi războaie*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1994.
MAALOUF, Amin, *Cruciadele văzute de arabi*, Ed. Proiect, Bucureşti, 2007, trad. Marian Tiu.
MOLTMANN, Jürgen, *Dumnezeu în creaţie*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, editori Emil Jurcan şi Jan Nicolae
NICOLAE, Metropolitan of Transylvania, *Atitudini teologice contradictorii în problema colonialismului*, in MMS, No.3-4, 1962, pp. 179-192.
NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Ed.Humanitas, Bucureşti, 1993
NOICA, Constantin, *Jurnal de idei*, Ed.Humanitas, Bucureşti, 1990
PICCOLOMINI,Aeneas Silvio, *Constantinopolitana clades*, political speech held in Frankfurt on October the 15th, 1454; in *col. Pii II orationes politicae et ecclesiasticae*, hg. von Johannes Dominicus Mansi, 3 Bde., Lucca 1755-1757- 1759, here Bd. 1, pp. 263-285. *Eine neue Edition durch den Verfasser in Deutsche Reichstagsakten* (RTA), Bd. 19,2 steht vor dem Abschluss. The speech *Constantinopolitana clades* is reproduced partially from the online publication *Themenportal Europäische Geschichte* (2006): http://www.europa.clio-online.de/2006/Article=96 (accessed: 2. 09. 2018).
POP, Ioan-Aurel, *„Din mâinile valahilor schismatici...". Românii și puterea în Regatul Ungariei Medievale (secolele XIII-XIV)*, Ed. Litera, București, 2011.
PRICOP, Mircea Cristian, *The Romanian Soldiers In The First Crusade (1095-1099), According To A Primary Medieval Literary Source*, in *Journal of Romanian Literary Studies*, nr. 14, 2018, pp. 362-373.
PRICOP, Mircea Cristian, *Un important document apusean: Dictatus Gregorii Papae (1075) - studiu și traducere din limba latină*, in *Tomisul Ortodox*, nr. 10-12, 2017, pp. 5-8.
PRICOP, Pr. Dr. Mircea Cristian, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012.
PRICOP, Pr. Dr. Mircea Cristian, *Tezaurul identitar românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2013.
RUNCIMAN, Steven, *Istoria Cruciadelor*, vol. I, Ed. Nemira, București, 2014, trad. Ovidiu Cristea, Marian Coman, Maria Pakucs-Wilcocks.
SEBAG MONTEFIORE, Simon, *Ierusalim-biografia unui oraș*, Ed. Trei, București, 2012, trad. Luminița Gavrilă Cioroianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus.
SETTON, Kenneth M., *The Papacy and the Levant*, vol.II, American Philosophical Society, Philadelphia,1978,
SOLOVIOV, Vladimir, *Rusia și Biserica Universală*, Ed. Institutul European, Iași, 1994, trad. Mioara Adina Avram.
TELEA, Lect.Univ.Dr.Marius, *Orient, Occident și lumea islamică. Conflicte și încercări de refacere a vechii unități romane*, in volume *Biserica în era globalizării*, Ed.Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.
YANNARAS, Christos, *Ortodoxie și Occident,* in Pr. Dr. Constantin Coman's volume *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Ed.Bizantină, București, 1995.

SPIRITUAL CONNOTATIONS OF THE OUTBREAK OF THE FIRST CRUSADE (1095-1099). THE "TERRORS" OF THE 11TH CENTURY

Mircea Cristian Pricop
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: At the beginning of the year of Our Lord 1095, marking the escape from a succession of spiritual, social and natural calamities that had fallen over the world in the last century, no one would have expected a turn of events like the one that triggered the Great Campaign in the East. The Muslims occupied Jerusalem for four centuries and, despite the increasingly frequent anti-Christian rage of the Sunni or Shiite governors of the Holy City, by virtue of an old oriental custom, still dominated the appearance of a stability, "bought" by the Christians with good money. But the memory of the "terrors" of the 11th century could never be erased. The nightmare of the enemies of the Cross was about to be accomplished: the shaping of a militant Christian conscience in an Europe that rediscovered its vigour and unity under the banner of the Crucified and Ressurected One.

Keywords: Christianity, the First Crusade, Middle Ages, Islam, terrors.

Introduction

From the Renaissance to the present day, different currents of thought, stuck in the stereotypes of the "Dark Ages", have endeavoured to depict this illustrious period of humanity as an apocalyptic context, full of millenarian superstitions in which the confused people, completely enslaved to the "religious ideology" promoted by the Popes, whose only resort would have been the cult of the Saints, with the related pilgrimages, would have set in motion to conquer an evolved, exotic, "democratic" East mastered at that time by the more "innocent" and more "peaceful" populations: Seljuk Turks, Sunni Arabs, Semites, Shiite Egyptians, *etc*. More and more scientists today make it difficult to support such stereotypes, arguing that "*there is nothing in the chronicles of the time stating that in the year 1000 is perceived a society full of anxiety because of the closeness of the end of the world*"[1].

Perhaps it would be odd to find out that in the Middle Ages, at that time painted in such dark colors, the community, based on the personal commitment of each of its members, was much stronger, and the bondage relations based on very well negotiated contracts, were not enslaving but, on the contrary, generating mutual rights and obligations.For example, most of the peasantry retained its independence, including a certain prosperity, until the end of the Middle Ages. "*Is still in circulation the idea about the abject poverty of all these peasants who would have dragged naked and hungry at the feet of their masters, when, in fact, many of them (we also refer to the Transylvanian serfs) had eight pairs of oxen, four horses and a hundred and fifty pigs*"[2]. In contrast, the Renaissance, with its "order", despite the indisputable assets it has given to the world, was the one that introduced the widespread enslavement and exploitation (we could call it "industrial") of the peasantry.

Therefor, the so-called "*terrors of the year 1000*" are authentic anxieties, but not on the part of the people of the 10th-11th centuries, but rather of the "young Western culture" which,

[1] ***, *100 de puncte fierbinți din istoria Bisericii*, Ed. Sapientia, Iași, 2011, trad. Pr. Ioan Bișog, p. 127.
[2] Ioan-Aurel POP, *„Din mâinile valahilor schismatici...". Românii și puterea în Regatul Ungariei Medievale (secolele XIII-XIV)*, Ed. Litera, București, 2011, p. 11.

from the Renaissance to our times, obsessively cultivates the myth of the supposed "darkness" of the 5th-14th centuries, and the contempt for those who lived then for the simple and only reason that they did not share the behavior and values of pagan Greek-Roman society. "*Because the artists, scholars, literati of the 5th-14th centuries - that is, cultured people or medieval creators - with very few exceptions, did not imitate classical Greek-Latin works, they were treated with contempt and disregard for a long time, them and their works.Of course, a Gothic church does not resemble a Greek temple, but not because the Middle Ages people did not know how to make Greek temples, as it was thought for a while, but because they were not interested on this, because they had another sensitivity, another conception of divinity and creation. But the idea that between the "old world" and the "new world" - an imitation of the old one - there is a "middle" one, without any personality, dark, inappropriate, as a sort of accident of history, has been insinuated in some writings, and then generalized*"[3].

But those written above doesn't mean that Christian Europe didn't cross troubled times that have placed its very existence in jeopardy. As you will read below, at least three disastrous events threatening the fabric of medieval society provoked Christianity to respond. The First Crusade had undoubtedly more reasons to take the sword, but none of them mattered more than the spiritual trauma induced by the destruction of the Holy Sepulcher, the utterly defeat of the Christian armies at Manzikert and the numerous crimes being commited against the peaceful pilgrims by Seljuk troops.

1. The Destruction of the Holy Sepulcher

At the beginning of the 11th century, Jerusalem was under the rule of Egyptian fatimides. Although the Shiite Dynasty in Cairo had been benevolent to Christians, especially to improve relations with Byzantium, in order to obtain a coordinated fight against the common enemy from Baghdad, its name links to one of the most painful events for Christendom: the dismantling of the most important sanctuary of the Church, the Holy Sepulcher.

The first edifice, built by Saint Constantine the Great and improved by Justinian I, was destroyed by the Persians in the invasion of 614. The memory of the Church could never be healed completely after this act of aggression.

The new construction, raised by Saint Modest, the Patriarch of Jerusalem, will be destroyed at the command of the one who received the cognomen of "*Arab Caligula*". In the year 996, on the throne of the Living Imam, as the seat made of gold, ivory and precious stones of the the Fatimid emperors was called, was climbing the sixth caliph, then at the age of twelve.

His name was Abū'Alī Manṣūr, better known by the title received at the crowning of Al-Hakim bi Amr al-Lāh (Ruler through Allah's will), or Al-Hakim as he was detained by posterity.

Nephew, from his mother's side, of the Orthodox Patriarch of Alexandria, this young man quickly turned out to be mentally unbalanced. After he attained his majority, he began killing and arresting Christians and Jews. Ordering the burn down of the Alexandria Library is another stain on the name of this sinister character. In one of the rages, Hakim caught his former teachers and killed them personally. In 1004, he decreed the prohibition of the Easter celebration and the closure of all Christian churches in his kingdom. Christians were forced to wear iron crosses, and the Jews wooden jungle and bells to signal their presence to Muslims.

From jealousy to the Holy Light, according to some chroniclers, out of greed for the rich gifts brought by the pilgrims to the Holy Sepulcher on the occasion of participating in the ritual of descending of the Holy Light of the Resurrection, according to others, Al-Hakim ordered the complete plundering and destruction of the Church of the Holy Sepulcher in the month of September of the year 1009.

[3] Ioan-Aurel POP, *„Din mâinile valahilor schismatici...". Românii și puterea în Regatul Ungariei Medievale (secolele XIII-XIV)*, pp. 9-10.

But the tyrant's death, which occurred in February 1021, relieved Cairo of the immediate response that Islam would have expected from the Christian world. The new caliph, Zahir, the nephiew of Al-Hakim, was a calm person with balanced judgement who worshiped Jerusalem and respected the Christians. He again offers protection to Christians, both native and pilgrims, in free manifestation of their religion. His Jewish grand vizier, Al-Tustari, encouraged his co-religionists to resume their worship and old occupations before Al-Hakim's persecution.

The Byzantine Emperor Constantine the Monomach, builds, between 1042 and 1048, with the agreement of caliph Zahir of Egypt, a new elegant church on the place of the Holy Sepulcher, described by a Persian traveler as: "*An extraordinary spacious building that could house 8,000 people, built by the most skilled craftsmen of marble in all colors, adorned with Byzantine brocades woven with gold and paintings*"[4].

The crusader Kings of Jerusalem will have the great merit of bringing together, through successive renovations, all the chapels and churches of Golgotha under the same roof. The one who completed this project was Queen Melisenda in 1149.

In the case of the *Gesta Francorum et Aliorum Hierosolymitanorum* and the additional document of *Descriptio Sanctorum Locorum Hierusalem*, their author or authors would have marveled and prayed into the building of Emperor Constantine the Monomach.

The shock wave caused by the destruction of the Church of the Tomb of Christ is rapidly spreading throughout the world, unintentionally triggering a growing need for Christians to defend the Holy Places. The responsibility to defend the pilgrim's paths and their holy destination had been taking shape strong enough.

2. The Disaster from Manzikert (19'th of August 1071)

On the background of the open conflict between the great lords of the palace and the military aristocracy, Byzantium experienced the worst period of its existence. The political crisis forced the 11th century Basileis to become simple toys, impersonal exponents of the civilian aristocracy, whose only interest was to maintain the fortune of the court and the capital at the expense of the provinces, mostly controlled by the army seniors. The city's fortunes did not show any understanding of the terrible realities that were happening beyond the walls of Constantinople.

The aristocracy of the palace relied on excessive bureaucracy to block any initiative that could have saved the country but would have disturbed its comfort, on a mortgaged diplomatic mission to keep the enemies away from its own commercial interests and, last but not least, on a tight tax entirely passed on the military and the common people. Alas, at all time periods, the excess of bureaucracy was the first and most conclusive sign of corruption, it is easy to see that the rich courtier families of Constantinople (the Dukas noble family is an example) did not have the moral force, nor the ability, to respond promptly and appropriately to the challenges of the Seljuks in the Orient, of the Pecheneg, Cuman, Uz and Hungarian invaders in Europe.

The Imperial Army, the glory of Nikephoros II Fokas, John Tzimiskes or Basil II the Macedonian, had become a polished carcass on the outside, but in fact full of incompetent and corrupt officers, poorly trained and outstretched, in number and equipment, by the other powers of the world.

The party of the army (the Comneni being the most respected among the military at that time) was revolted on issues as the cutting of funds destinated to the army and the cancellation of rights of those valiant *akrites*, heroes who, according to the ancient Roman tradition, were real estated near the enemy border, being exempt from taxes in exchange for the obligation to maintain and train a squad capable to repel the Muslim bands that would have ventured to cross.

[4] Simon SEBAG MONTEFIORE, *Ierusalim-biografia unui oraș*, p. 206.

Many akrites (knights), who were deprived of subsidies, crushed by poverty and forced to deal permanently with the boldness of the predator raids, without any notable help from the great army, devalued by the bureaucrats, had to obey the new barbarian rulers or to leave their estates and retreat behind the walls of Constantinople or on the properties of the great aristocrats where they were getting greater security for the moment.

The total lack of pragmatism at the top leadership of Byzantium ruled by clerk-emperors such as Constantine X Dukas (1059-1067) will determine a deep penetration of the Turkish forces led by the energetic sultan Alp Arslan.

Under the pressure of the military, in 1068, an illustrious family-born soldier who had previously occupied the difficult rank of Duke of Paristrion, and now he was the military governor (strategos) of Serdica, Romanus Diogenes, is called to imperial purple by marriage to Empress Evdokia Makrembolitissa, widow of Constantine X Dukas and the niece of Patriarch Michael Cerularius.

As soon as he ascends on the throne, the emperor mobilizes the armies to stop the Turkish advancement in Cappadocia.In two succesful campaigns conducted personally, in the years 1068 and 1069, the emperor succeeds, even with the emptied treasury and the weakened army, to halt for a moment the advance of Alp Arslan's forces.

Encouraged by the success achieved against a superior army, Romanus IV Diogenes is launching in 1070, a third campaign, targeting the liberation of Armenia, another great source of valiant soldiers for the Byzantine army. Thus, he advances until August 1071 with a large, but non-homogeneous, force to the battlefield of Manzikert (in Armenian Malazgard), south of Theodosiopolis (Erzerum).Alp Arslan had already declared jihad against Byzantium, and had collected under his flag a large army, composed mainly of riding archers, with whom he rushed to cut the Emperor's path. The two armies will face in combat on 19'th of August 1071.

Even betrayed, in the thick of battle, by the Uz mercenaries, who took Alp Arslan's side, by the French mercenaries ruled by the captain Roussel de Bailleul and the troops under Andronic Dukas's command, who suddenly withdrew from the battle, the brave Romanus IV is defeated with great difficulty by the Seljuk horde.After giving displays of countless acts of heroism on the battlefield, the Emperor himself is taken prisoner. He was brought before the Sultan. Alp Arslan appeared courteously to his rival, and commanded everyone to show him deference for the chivalrous way he had behaved on the battlefield. Asked about what he would have done if he had been victorious and the Sultan prisoner, Romanus Diogenes replied that he would have his prisoner dragged naked on the streets of Constantinople and then he would have executed Alp Arslan at the Hippodrome.

The Sultan, smiling, replied: "*My punishment is much harsher. I forgive you and let you free*". There was no irony. The Sultan understood very well the flaws of the "most Christian" society in Constantinople. The Dukas already fulfilled their ambitions by imposing a family member on the throne. Michael VII (1071-1078) received the crown in exchange for the loss of Asia Minor, the military and economic very core of the Empire, in favor of the Seljuk State.

Romanus IV Diogenes was freed by the pagans only to be dishonored, blinded, and reduced to the death of a political detainee by his former subjects. After all, the crowd has never endured too much the rule of honest people. The circle of "peace at all costs" and the promises of "future rewards", offered with morbid generousity by demagogues, took priority over the exhortation, diligence, and discipline that both the enlighted Emperors and the Church of Byzantium offered to their own shepherded people. The crushing defeat of Emperor Romanus IV Diogenes (1068-1071) at Manzikert, in 1071, by the Sultan Alp Arslan (1063-1073), to which decisively contributed the defection of the Uz mercenaries and the non-involvement of the troops controlled by the Dukas family, mostly opened the mind of the enemies of the Empire on the possibility of capturing the world's metropolis[5]. This caused the recurrence of a prophetic

[5] Ilie GRĂMADĂ, *Cruciadele*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, p. 39.

nightmare, that of the fall of Constantine's city, which will ruthlessly haunt all the actions of the Empire, and will, finally, cause a controlled, but unhelpful – I would say "fatal" – closure of the Byzantine civilization to other Christian nations.

3. Islam, Seljuks and the Violation of PilgrimImmunity

The Islam[6] occupied Jerusalem for more than four centuries. "*Forty-six years after Mohammed's escape from Mecca, his disciples appeared with weapons in their hands under the walls of Constantinople. They were animated by a true or false word of the prophet, that of the first army that would siege the city of Caesars, shall have all the sins remitted, that the long line of Roman triumphs would rightly be transferred to the conquerors of New Rome, and that the riches of all nations were deposited in well-chosen heart of empire and trade. As soon as the caliph Mu'awiyya had suppressed his rivals and strengthened his reign, he aspired to redeem the sin of shedding his own citizen's blood through the success and glory of his holy expedition*"[7].

The fast spread of Mohammedanism on three continents and the occupation of the powerful Hellenic cultural centers in Asia and Africa[8], is due solely to the policy pursued by the first caliphs, namely to the apparent exemption from the burden of Byzantine taxes: "*The Arabs have emerged everywhere as representatives of the fiscally depressed lower-class; they had neither the Court nor the hierarchy, and thus the subjugated population was more joyful with the Arabs than with the Byzantines,so it naturally happened the fast repedance of the Byzantine rule by this fact that the population itself chose the Arabs*"[9].

The popularity it gained among monophysite, samaritan and Jewish ethnicities in these vast and prosperous territories, for which "liberators" represented the lash of God's vengeance upon the rapacious Romans[10], all corroborated with a tolerant and flexible initial policy, allowed the Mohammedan civilization to soak, as a sponge, with the ancient cultures that it came into contact with. "*Islam is the authentic Byzantine, liberated from any inner contradiction. It is the sincere and total reaction of the Oriental Spirit against Christianity, a system in which dogma is closely linked to the laws of life, in which the individual belief is in full agreement with the social and political state. It is known that the anti-Christian movement that manifested itself through imperial heresies led in the seventh and eighth centuries to two doctrines, one of which (that of monothelism) indirectly denied human freedom, and the other (the iconoclasts) implicitly rejected the divine phenomenality. The direct and explicit affirmation of these two errors constituted the religious essence of Islam, who see in man a finite form without any freedom, and in God an infinite freedom, without any form.Between God and man, situated at the two opposite poles of existence,there was no common bond, any materialization of the divine and any spiritualization of man being excluded; religion was reduced to an entirely external relationship between the Almighty Creator and the freedomless creationwhich didn't owe nothing to the Master except blind devotion (this is the meaning of the Arab Islam)"*[11].

Islam has brought under its roof a melting pot of cultures, the Mosaic, the Byzantine and the Persian being its main, which he has crafted, over time, in a mixture of its own[12]. After it subdued the intellectual elites from the conquered provinces and incorporated them into a

---

[6] Under the generic roof of Islam, several ethnicities and civilizations are to be found: the Saracens, the Moors, the Mameluks, the Seljuk Turks, the Ottoman Turks, the Tartars, the converted Europeans, *etc*.
[7] Edward GIBBON, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, vol. III, Ed. Minerva, București, 1976, trad. Dan Hurmuzescu, p.83.
[8] Nicaea, Caesarea of Cappadocia, Antioch, Damascus, Beirut, Jerusalem, Alexandria, Leptis Magna, *etc.*
[9] Nicolae IORGA, *Stări sufletești și războaie*, Ed. Nemira, București, 1994, p.70.
[10] S. B. DAȘKOV, *Împărați bizantini*, Ed. Enciclopedică, București, 1999, trad. Viorica și Dorin Onofrei, p.132.
[11] Vladimir SOLOVIOV, *Rusia și Biserica Universală*, pp.33-34.
[12] Lect.Univ.Dr.Marius TELEA, *Orient, Occident și lumea islamică. Conflicte și încercări de refacere a vechii unități romane*, p.552.

pragmatic system, non-spiritual in the first phase, which presented itself, at the beginning, as very attractive through its generosity and flexibility, the Islam and its Caliphs will patronize the transmission of ancient experiences to Western culture. "*The first four Caliphs kept the capital of the Caliphate in Medina.Primii patru califi au menținut capitala Califatului la Medina. Dar Mu'āwiyya stabilește capitala la Damasc. But Mu'awiyya establishes the capital at Damascus. From now on, the Hellenistic, Persian and Christian influences gradually intensify over the entire Ummayyad period... The Abbasids continue and deepen this process of assimilation of the cultural and Mediterranean heritage…Al-Mansūr and his successors are installed with all the pomp of the Sassanid emperors. The Abbasids heavily rely on the bureaucracy, mostly of Persian origin, and on the royal army, recruited from the Iranian military aristocracy. Converted in majority to Islam, the Iranians adopt the Sassanid policy, administration and etiquette patterns. The Sasanian and Byzantine styles dominate the architecture. It is also the era of translations, Este totodată epoca traducerilor, through the Syriac language, of the works of Greek philosophers, doctors and alchemists. Under the reign of Harun Al-Raşid (788-809) and his successors, the Mediterranean civilization of the late antiquity knows a first Renaissance, of Arabic expression...*"[13].

During this period of tolerance, some of the Christians were well received by the Caliphs, and the skill, intelligence, and culture that they proved, propelled them in functions of the utmost importance. An example of this is Saint John of Damascus, who held,for some time, the title of minister (vizier) of the Caliphate of Damascus[14].

Old pilgrimage routes of Christians have been protected and the inviolable status of the pilgrim was considered a highest rank principle in the policy pursued by the great kingdom of the descendants of Mohammed.Even after the throne ascension of the Abbasid dynasty (which moves the seat to Baghdad), the responsibility to protect the travelers of faith on their way to the Holy City was a sacred ruleso that the thousands of Christians undertaking the journey were not hindered by the new rulers.The Sunni-Shiite schism has not overwhelmingly affected the law of protecting pilgrims.Any Christian could, in principle, reach Jerusalem safely if he paid a fixed fee to the Muslim authorities.But things got worse after the Seljuk Turks entered on the high stage of History. The penetration, first as the mercenaries of the Abbasid caliphs, of the Seljuk Turks,a warrior tribe from Central Asia, relatively recently converted to Sunni Islam,generated a new nuance to the political relations in the Orient.The Seljuks, like all the peoples of the steppe, were not accustomed to respect signed treaties and old customs, at least not in the manner in which the countries with tradition did.

The gradual takeover by the Turks of the military power of the Caliphate of Baghdad, for the main purpose of looting, has led to a long-lasting instability that has been manifested primarily through the effective destruction of ancient pilgrimage routes and the ignition of perilous circumstances for pilgrims.This will be taken with surprise and concern by all the great political and military actors of the East.Turkish behavior towards Christian pilgrims differed considerably from that of the Arabs. The cruelty, their greed for gold and precious objects,predisposed the Asian adventurers to the almost general violation of the immunity statuswhich the pilgrims of all religions had since antiquity.

In 1064, the entire Christian world was shaken by the news of the massacre in which the Great Flemish pilgrimage ended. Led by Arnold, archbishop of Bamberg, 7,000 northern pilgrims advanced to nearby Jerusalem. Most of them were robbed and sacrificed under Seljuk sword.

Various Turkish emirs, formally subordinated to the Sultan, always provoked, according to their tribal tradition, the Byzantine borders and more than once they were coming back loaded with prey and slaves. Some of them founded Muslim principalities around some important Greek

[13] Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol.III, pp. 90-91.
[14] Pr. Dumitru FECIORU, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, în *Ortodoxia*, nr.1, ianuarie-martie, 1982, p.31.

or Armenian city, creating true bases of operations, focused in particular on looting, ransoms and slave trade. To this dangerous situation nobody could resist, until the Crusaders came.

Seljuk bands of bloody brigands, looking for loot, roamed the main commercial roads of Asia. Even when an emir settled, with his followers, in a region, establishing somewhat normal relations with his new subjects and with the neighbors,he could not bring, even at the medium level, the security of the roads that crossed his territory, because endlessly swarms of warriors led by Turkish captains, like him, transited, insatiable of gold and prey, to and from the diminished and increasingly impoverished provinces of Byzantium.

Sultan Alp Arslan (1064-1072), the great-grandson of the legendary prince Seljiuk, the first known commander to the Seljuk mercenaries, will definitively impose the rule of the Turks in the Sunni East, formally under the Abbasid flag. He brings by the sword, under the obedience of his emirs, Cilicia, Cappadocia, Armenia, Georgia, and, last but not least, Anatolia (the richest economic and recruitment base for Constantinople), which will later prove to be a fatal loss to the Byzantine Empire.

His successor, Malik Shah (1072-1092), continued the consolidation of the Seljuk-controlled empire and its expansion eastward, upto the border of China.

Sultan Barkyaruq, the son of Malik-Shah, led the empire of the Seljuks from 1092 to 1105. Theoretically, all the provinces controlled by the Seljuk captains were subjected to his rule. In practice, after the death of Malik Shah (1092), every Turkish ruler had become independent and in fierce competition to all the other satraps.

At the beginning of the First Crusade, the Abbasid caliph Al Mustazhir (1094-1118) was the descendant of the Pontiff Sovereigns of the Sunni Islam. He was no more than a powerless symbol of the old Arab kingdom, which entered into a long agony after the death of Harun Al - Rashid (809), being completely at the beckon call of the Seljuk Sultan. The Caliph was saved sometimes only because the blood of Mohammed flowed in his veins. Al Mustazhir was therefore hostage to his own palace, his main activities being poetry and arts. „*The Abbasides will continue to reign, it is true, for four centuries. But they will no longer govern. They will only be hostages in the hands of their Turkish or Persian soldiers,capable of open and shut the doors of leadership at will, often resorting to homicide. To escape such a fate, most Caliphs will give up any political activity. Nailed in their own harem, they will devote themselves exclusively to the pleasures of life, becoming poets or musicians, collecting beautiful perfumed sclaves. The Prince of Believers, which has long been the incarnation of the glory of the Arabs, has become the living symbol of their decadence. And Al Mustazhir...is even the representative of this race of lounge Caliphs*”[15].

In Cairo, in the other Islamic kingdom, formally reigned the child Caliph Al-Musta'li (1094-1101). The actual exercise of power belonged to the Grand Vizier. Shahinshah al-Afdal, a former Christian, Armenian-born slave-soldier, 39 years old, was the real master of the great Shiite empire of Egypt.Between him and Alexius I Comnenus there was an alliance treaty against the common enemy: the Sunni caliphate of Baghdad, controlled by the Seljuks.The Fatimids were Shiites organized in an independent Caliphate with the capital city at Cairo and there was a blood feud between them and the Abbasids.

In 1073, with the help of the Turks, the Fatimid rule over Jerusalem was removed. Turkish General Al-Atsiz, the retriever of Palestine, sent by the order of Alp Arslan, sieges the Holy City with his troops of Kwarezmian riders, subjecting it to a depredation of apocalyptic proportions. Shortly after that, Al-Atzis is assassinated and another Turkish warrior, Ortuq bin Aksab, occupies Jerusalem and its surroundings, governing it on behalf of the Sultan of Damascus and the Caliph of Baghdad.

In July 1098, correlating his action with the advance of the Crusaders, the Grand Vizier of Egipt, Al-Afdal, headed north to the head of a huge army, eliminating any encountered Seljuk

[15] Amin MAALOUF, *Cruciadele văzute de arabi*, Ed. Proiect, Bucureşti, 2007, trad. Marian Tiu, p. 61.

opposition. After a siege of forty days, Jerusalem, led by the emir brothers Soqman and Il-Ghazi, sons of Ortuq, (vassals of Sultan Duqaq of Damascus), surrenders. For a brief period, Palestine had become a Fatimid province. Shortly after this event, Al-Afdal will regret this strategic move, which will position Egypt, for a few centuries, in direct conflict with the fighters of the Cross.

Conclusions

In early 1095, Pope Urban II convened a large council in Piacenza. At this council, which functioned as the supreme court of the West, decrees were issued against the simony, the clergy's marriage, and the schism in the Church. The cases of Bertha of Holland, the Queen of France and of Adelaide / Praxeda of Kiev, the Empress of Germany who complained of the adultery and injustice of their husbands Philip I (1060-1108) and, respectively, Henry IV (1084-1105), were analyzed and resolved.

The emissaries of Basileus Alexius I of Byzantium were present. They exposed, at the invitation of Pope Urban II, the situation in the Orient. The old Islamic solidarity was corroded. Malik Shah's death, in 1092, led to a long race for succession, and the area dominated by the Sunni Islam was completely ravaged. The Turkish leaders fought each other to enlarge the influence of the small states they had previously created at the expense of Byzantium. Anatolia, the old pearl of the Crown of Basileis, was now disorganized. The roads were no longer maintained or guarded; only those who did not value their own safety ventured themselves in the most holy pilgrimage to the Sepulchre of our Saviour. The difficulties encountered by the Eastern Christians under the domination of the Seljuks were neither neglected. The byzantine diplomats called for Christian responsibility to protect those in need. The enumeration of the disasters the Christian Orient had passed over in the past decades convinced the participants that the security of all Christendom was in danger and that, sooner or later, each one would be required to take the weapon in the service of the Cross of our Lord Jesus Christ and His Church. Both the Pope and the Bishops left Piacenza impressed by the eloquence of the imperial messengers. Each participant was tormented by the words of the Savior at the Last Supper: „*But now, he that hath a purse, let him take it, and likewise his scrip: and he that hath no sword, let him sell his garment, and buy one*" (Luke 22, 36).

At the end of the summer of 1095, the Pope wrote to all the French bishops to join him at the council he will hold in Clermont from 18'th to 28'th of November the same year.

On November 27, in front of an impressive audience, Urban held a mobilizing sermon, as a result of which "*the Franks, upon hearing such reports, forthwith caused crosses to be sewed on their right shoulders, saying that they followed with one accord the footsteps of Christ, by which they had been redeemed from the hand of hell*"[16].

The decisions adopted at Clermont contributed to the enlistment of a large number of people in the Crusade. It included the forgiveness of sins and the exoneration of secular punishments, for the crimes of the past, of those who would participate in the Crusade with pious intention. All the assets of the warriors were placed under the protection and administration of the Church, following that, at their homecoming, to be returned entirely to them.

The volunteers took the vow that they would start their trip to Jerusalem at the Feast of the Dormition of the Holy Mother of God 1096, at the latest, receiving the sign of the cross on their clothes as a memento of devotion. The perjurers and deserters will be excommunicated. Regarding the matter of Eastern Christians, Council of Clermont's decisions stated that this campaign is not a mere conquest war, but one for the liberation of the Christian brethren persecuted by the heathen, and for the liberation of the places of worship defiled by the barbarians. In all the regions reconquered from the pagans, all the rights and all property formerly owned by the Eastern Churches were to be fully retroceded. The general assembly of

[16]*Gesta* I, 1.

the cruciate troops was to be held at Constantinople, in full co-operation with the armies of Emperor Alexius[17].

Generalized disorder, the fall of the Arab empire into the hands of the ruthless Seljuk warlords, the tribal rivalry of the Turkish princes, the endless skirmishes between the small Mohammedan dominions and, first of all, the revolt reaction of the Christian nations and the need for retaliation triggered by the total disregard of the steppe nomads for the pilgrim immunity, generated the favorable context for the great Christian offensive to recover the East.

The process was irreversible, and the most frightening nightmare of the enemies of the Cross was about to start. Envoys often circulated between Constantinople and Rome bearing, at an unprecedented frequency, the message of Unity.

Under threat, Christianity was easily redescovering its time-honored solidarity that helped the Church to defeat any opposing power, for centuries.

BIBLIOGRAPHY

A. Primary Resources:

***_Anonymi Gesta Francorum Et Aliorum Hierosoymitanorum_, Ed. Beatrice A. Lees, Clarendon Press, Oxford, 1924.
Ana Comnena, 1977. *Alexiada*, vol. I-II. Ed. Minerva, București, 1977, trad. Marina Marinescu, prefață, tabel cronologic și note de Nicolae Șerban Tanașoca.
Fulcher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, Ed. Heinrich Hagenmeyer, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heilderberg, 1913.

B. Books, Studies, Articles

***, *100 de puncte fierbinți din istoria Bisericii*, Ed. Sapientia, Iași, 2011, trad. Pr. Ioan Bișog.
CĂZAN, Florentina, *Cruciadele*, Ed. Academiei Române, București, 1990.
COLUMBEANU, S., VALENTIN, R., *Cruciadele*, Ed. Enciclopedică Română, București, 1971.
DAȘKOV, S. B., *Împărați bizantini*, Ed. Enciclopedică, București, 1999, trad. Viorica și Dorin Onofrei.
ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Ed.Științifică și Enciclopedică, București, 1988, trad.Cezar Baltag.
FECIORU, Pr. Dumitru, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, in *Ortodoxia*, nr.1, ianuarie-martie, 1982.
GIBBON, Edward, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, vol. III, Ed. Minerva, București, 1976, trad. Dan Hurmuzescu.
GRĂMADĂ, Ilie, *Cruciadele*, Ed. Științifică, București, 1961.
IORGA, Nicolae *Stări sufletești și războaie*, Ed. Nemira, București, 1994.
MAALOUF, Amin, *Cruciadele văzute de arabi*, Ed. Proiect, București, 2007, trad. Marian Tiu.
POP, Ioan-Aurel, *„Din mâinile valahilor schismatici...". Românii și puterea în Regatul Ungariei Medievale (secolele XIII-XIV)*, Ed. Litera, București, 2011.
PRICOP, Mircea Cristian, *The Romanian Soldiers In The First Crusade (1095-1099), According To A Primary Medieval Literary Source*, in *Journal of Romanian Literary Studies*, nr. 14, 2018, pp. 362-373.
PRICOP, Mircea Cristian, *Un important document apusean: Dictatus Gregorii Papae (1075) - studiu și traducere din limba latină*, in *Tomisul Ortodox*, nr. 10-12, 2017, pp. 5-8.
PRICOP, Pr. Dr. Mircea Cristian, *Ortodoxie, etnicitate, identitate europeană*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2012.

[17] Steven RUNCIMAN, *Istoria Cruciadelor*, vol. I, pp. 124-128; S. COLUMBEANU, R. VALENTIN, *Cruciadele*, Editura Enciclopedică Română, București, 1971, pp. 57-60.

PRICOP, Pr. Dr. Mircea Cristian, *Tezaurul identitar românesc*, Ed. Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2013.
RUNCIMAN, Steven, *Istoria Cruciadelor*, vol. I, Ed. Nemira, București, 2014, trad. Ovidiu Cristea, Marian Coman, Maria Pakucs-Wilcocks.
SEBAG MONTEFIORE, Simon, Ierusalim-biografia unui oraș, Ed. Trei, București, 2012, trad. Luminița Gavrilă Cioroianu, Smaranda Nistor, Constantin Dumitru Palcus.
SOLOVIOV, Vladimir, Rusia și Biserica Universală, Ed. Institutul European, Iași, 1994, trad. Mioara Adina Avram.
TELEA, Lect.Univ.Dr.Marius, *Orient, Occident și lumea islamică. Conflicte și încercări de refacere a vechii unități romane*, in volume *Biserica în era globalizării*, Ed.Reîntregirea, Alba Iulia, 2003.

MASS MEDIA AS POLITICAL PARTY FOUNDER: THREE CASES OF POPULISM IN ROMANIA

Flavius Ghender
Assist. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract:The democratization process in Romania after 1990 was sustained by the development of free mass media. The journalists often assumed a subjective and militant attitude in political debates, in a manner that gave birth to an interesting phenomenon: mass media become political party founder. After 1990, mass media profoundly changed under the impact of technology, they influenced political competition and electoral behavior. Three mass media generations formed three new parliamentary political parties: the print generation formed The Greater Romania Party; the TV cable generation formed The People's Party Dan Diaconescu; the social network generation formed The Save Romania Union. The first is a nationalistic and populist party, the second a pure populist party, the third represent sophisticated a high skilled public, with many populist characteristics.

Keywords: political party, mass media, digital media, populism, democracy

Mass media and democracy in Romania

The 1989 Revolution that ended communism and opened the door for democracy was live on TV. Freedom of the press, political and civic liberties were born together. The public television rebranded as Free National Television was a key factor for the power transition in revolutionary days of December 1989, under the rule of National Salvation Front – the organization that took the political power, transformed itself in political party and won the first elections in 1990. Several years, the public television had monopoly on televisual space and privileged the voice of political power.

The pluralism of mass media was accomplished through print media. A large number of daily newspapers and periodicals were founded early in 1990, many of them with militant political attitude. Peter Gross considered that the new journalism, based on rumors, opinions and biased information was far from Western professional standards[1]. Gross stressed that impartial information is essential for democracy, but in Romania and Eastern Europe, mass media used distorted information to influence political competition and the public opinion[2]. In the media discourse, there was no clear limit between news (impartial information) and opinion.

Romanian mass media evolved in the last 29 years, due to the societal, cultural and technological changes. After a golden decade print media registered a dramatic decrease of the sold copies, under the impact of new commercial TV stations, TV cable development and later on the shift to digital media. The circulation of good-quality newspapers fell significantly especially after the 2008 economic crisis. The print media audience is expected to survive digitalization if they expand their presence online.

The remarkable growth of Romania's television (people watching and the time spending in front of TV) increased the diversity of content, but not the quality of the news. The decline of print media strengthened television's supremacy as the main source of information and entertainment. Some media and business tycoons with deep connections to politics, like Dan Voiculescu, Dinu Patriciu and Sorin Ovidiu Vântu monopolized the communications sphere. The

[1] Peter Gross, *Mass-media şi democraţia în ţările Europei de Est*, p. 44 - 47
[2] Ibidem, p. 78 - 79

honest investigative journalism became marginal. The main televisions outlets are less interested in balanced news reporting and important topics, but more focused on promoting low level entertainment, sensationalism, crimes, scandals and trivial events.

The rapid digital shift is favored by the growing number of Internet consumers and most of all the expansion of mobile telephony connected to the Internet. The Internet is now a major information source. Electronic communications has grown significantly over the last years, particularly in the IT and mobile phone sectors. A shift to digital media is in process, but digitization is not expected to change the quality of content. The selection of relevant information and the speed of broadcasting is more valued than the accuracy.

A new development is media convergence, meaning the unification of several media channels through technology[3]. Convergence facilitates an interaction between new and traditional media, as permanent change. Digitalized media permits user-generated content, with important effects on political mobilization. Multimedia journalism is based on media convergence, characterized by interactivity and participation. *"Multimedia writing must be adapted to usability rules required by the technological support. There are thus specialized platforms for materials collection from users, and also social media platforms, such as Facebook and Twitter, for information diffusion"*[4]. In media development there are five levels of «mature media»: newspapers, broadcast, television, Internet, and 3G. Each level is characterized by categories of multimedia information that are combined in a new form.

The complex context of Romania's mass media change is described by Marian Petcu: *"Romania has a post-communist, post-transition, post-accession, post-crisis, post- digitization, etc. media system"*[5]. The change of the technologies for collecting, processing and disseminating information was concomitant with the international economic crisis.

Mass media evolution worldwide favored the personalization of politics. The Romanian politicians are well known figures on the TV scenes. They are acting as entertainers and compete for audience[6]. They have to adapt to mass culture, specific media environment and to avoid public's disinterest. Some scholars like Roger-Gérard Schwartzenberg[7] and Vasile Dâncu[8]are not worried by the "infotainment" that characterize the media reports on political events and the personalization of politics. In their opinion, this type of political entertainment captures the public's attention and help to humanize and understand this field.

A particularity of political competition in Romania is the strong partisan involvement of well-known journalists. Harsh disputes divide not only politicians, but media trusts, televisions, journalists. Often the main opponents of political power were journalists, newspapers and televisions, not political opposition.

Populism:'the people' versus 'the elite'

As Gellner and Ionescu write in an influential work in 1969, Populism bobs up everywhere, but in many and contradictory shapes. The label Populism was used to describe different political movements, parties, ideologies, and leaders across geographical, historical, and ideological contexts. Scholars analyzed waves of populism, starting with Russian and US movements in 19th century, Latin America and Europe. They defined populism as an ideology, a discursive style, and a form of political mobilization[9]. As ideology, Populism considers society to be divided in two homogenous and antagonistic groups, 'the people' versus 'the elite'. The ideological features of Populism depend upon the context. Populism as discursive style is a

[3] Georgeta Drulă, *Forms of Media Convergence and Multimedia Content – A Romanian Perspective* , p. 132
[4] Ibidem, p. 134
[5] Marian Petcu, *Mass Media and the Internet Challenges – Romanian Experience*, p. 1
[6] Roger-Gérard Schwartzenberg, *Statul spectacol: eseu asupra şi împotriva star-systemului în politică,* p. 277
[7] Ibidem, p. 277
[8] Vasile Dâncu, *Comunicarea simbolică*, p. 41
[9] Gidron Noam, Bonikowski Bart, *Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda*, p. 5 - 10

rhetoric that constructs politics as the moral and ethical opposition between the people and the oligarchy. From this perspective, it is not an ideology, but a certain type of political expression. Rhetorical strategy is easy to reshape, unlike ideology. This approach renounces to the dichotomy (a party or politician is populist or not) and focus on the levels or types of populism. Scholars that define Populism as a political strategy are interested in different aspects of political strategy: policy choices, political organization, and forms of mobilization. Usual, populism is associated with policies aimed at economic redistribution, anti-establishment and anti-system appeals.

Many researchers describe Populism as toxic movement, irresponsible, a menace to democracy. Intellectuals, journalist and politicians tried to build a *cordon sanitaire* in order to isolate Populism and now they fear that mainstream politicians are tented to adopt populist language, attitude and politics. Critics consider that populists invoke democracy, but hidden behind that rhetoric is an anti-democratic impulse. The populists are obsessed with conspiracy, denounces critics as working for foreign interests.

Some thinkers focus on positive effects of Populism, inclusionary politics that expand democratic participation.[10] From this perspective, Populism is a distinctive conception of democracy, distinct from the representative democracy. The safety valve school considers it a necessary and healthy impulse to correct the tendencies of representative democracy.

Michael Cox wrote that Populism is old, but the new populism has assumed a more international form.[11] Populism relies on force ideas: the unrestricted sovereignty of the people (the will of the people to be unrestricted by the law), the sovereignty is inalienable (populists do not represent the people, they are the people), the rejection of pluralism (the people is a single entity). Jan-Werner Müller argues that at Populism is a rejection of pluralism. Populists always claim that they and they alone represent the people. He thinks that Populism is anti-democratic, the permanent shadow of representative politics[12].

Christa Deiwikis argued that in theoretical literature there is agreement on at least two characteristics of Populism: a strong focus by populist leaders on the 'people', and an implicit or explicit reference to an 'anti-group', often the political elite, against which the 'people' is positioned[13]. An important question in order to understand Populism is "Who is the 'people?" "People" can refer to the whole population or a part of it, to those with a certain nationality or culture; sometimes, it refers to a social class or social base.

From print media to politics: Greater Romania Party

The charismatic poet and journalist Corneliu Vadim Tudor founded de weekly Greater Romanian magazine in June 1990. Previously, in In March 1990 a Hungarian demonstration in Transylvanian town Târgu Mureş was followed by a Romanian counter-demonstration turned into violent street confrontation. The national conflict in Transylvania, frozen under the Communist regime, violently broke out. The ethnic divide was an important competition axis that structured post-communist party system. In this context, Corneliu Vadim Tudor, poet and former bard of Nicolae Ceauşescu, and the writer Eugen Barbu founded a nationalist weekly newspaper in Bucharest, Greater Romania. In several month, the publication jumped to over 600,000 riders. The editorial success was transformed in political action next year. This was the first time when mass-media founded a political party in Romania: Greater Romania Party (PRM). The weekly magazine was the main communication platform for the nationalist and populist party. Vadim Tudor used from the beginning the symbol of national unity, Greater Romania, the national territory from inter-war period, a clear political objective. He used

[10] Ibidem, p. 18
[11] Michael Cox, *The rise of populism and the crisis of globalisation: Brexit, Trump and beyond*, p. 16
[12] Jan-Werner Müller, *Ce este populismul?*, 2017
[13] Christa Deiwiks, *Populism*, p. 1

demagogic, violent languages and paranoid ideas about serious treats to national unity and sovereignty.

Nationalism has a strong tradition in Romanian political culture. PRM used the national-communist version of nationalism. As Grigore Pop-Eleches wrote, *"The most visible ''heir'' of the nationalist dimension of Ceauşescu's legacy was undoubtedly Corneliu Vadim Tudor's PRM, which took Ceauşescu's occasionally shrill discourse to its (il)logical extreme and tended to blame most of Romania's post-communist ills on a combination of foreign plots and ethnic minorities(including not only Hungarians but also Jews and Roma)."*[14]PRM describes itself as "center-left, of a national direction" party and could not be labeled as extreme right party[15].

PRM combined nationalist and chauvinistic ideas with openly anti-market rhetoric and gradualist economic reform approach. Hate speeches were directed at members of ethnic minorities. The nationalistic and demagogic discourse was relatively successful, PRM became a parliamentary party both in 1992 and 1996. PRM was not the only political party playing the card of nationalism: FSN intensively used nationalist appeals to discredit the anti-communist opposition, limiting growth possibilities for PRM.

The golden moment of PRM and Corneliu Vadim Tudor was the 2 000 parliamentary and presidential elections. PRM became the second large party in Romania and Vadim Tudor acceded in the second round of the presidential race. In the context of alternation in government, after both left and right wing alternative disappointed the Romania voters, PRM shifted from nationalism to populism. The primary electoral appeal of the party was no longer ethnic nationalism (not entirely abandoned, but considered as secondary message), but the anti-establishment appeal. Vadim Tudor skillfully captured the wave of protest voters angry with mainstream political parties performances and perceived high level of corruption. The corruption of political class became de the central theme of a successful campaign. Vadim Tudor called himself "tribune" of the people, the true representative of all Romanians that felt themselves let behind in the process of transition to free market economy and democracy. He speculated the fear of social insecurity with strong and colorful anti-establishment rhetoric in his magazine and televised presidential debate.

Vadim Tudor's campaign speculated and old popular idea: Romania is a rich country, but the Romanians are poor people. The electoral campaign virulently struck political class, "mafia" and promised social and political justice. He accused "huge theft" of the national treasure, and the alienated politicians, enriched business men and greedy foreigners were to blame.

Between 2001 and 2004, the configuration of Romania's political landscape changed significantly. Former president Ion Iliescu could not compete again, but social-democratic party was still expected to win next election with prime-minister of that time running for the president. Center-right wing opposition united and formed Truth and Justice Alliance (DA), made of the National-Liberal Party (PNL) and of the Democratic Party (PD) and led by the mayor of Bucharest, Traian Băsescu. Charismatic, dynamic and aggressive speaker, Băsescu convincingly adopted anti-system and anti-corruption rhetoric. He built a political platform with elements of radical state reform, anti-corruption policies, the rejection of the state's bureaucracy, anticommunism and moderate nationalism and promised an "orange revolution". Traian Băsescu attracted right wing voters, but also anti-system and populist voters. With modern, intelligent and sense of humor campaign (first that efficiently used Internet in Romanian electoral campaigns), Traian Băsescu not only won the election, but took the voters away from populist anti-system parties like PRM.

The realignment of the political landscape in Romania was fatal to PRM. Vadim Tudor's rhetoric focused on justice versus corruption was still adequate, but no longer efficient since Traian Băsescu convincingly monopolized it. The political style of the "tribune" Vadim Tudor

[14] Grigore Pop-Eleches, *A party for all seasons: Electoral adaptation of Romanian Communist successor parties*, p. 472

[15] Radu Cinpoeş, *The Extreme Right in Contemporary Romania*, placed PRM in the right wing of political spectrum.

was obsolete. The print newspapers influence that built PRM and his leader declined. A new generation of voters was interested in a different type of leadership and representation, was receptive to different discursive style. Since 2004 the party has failed to secure any seats in Parliament. In 2009, Vadim Tudor acceded in European Parliament, saved by the alliance with controversial business man, showman and for short time populist politician George Becali. It was the last notable political success of PRM and Corneliu Vadim Tudor.

The rise and fall of TV based People's Party Dan Diaconescu

The second Romanian party founded by mass media was the People's Party Dan Diaconescu (PPDD). Like PRM previously, the new populist party was favored by general political context. The PD-L Government drove by president Train Băsescu took drastic social and economic austerity measures in 2010. In general, they governed against the electoral promises of 2008 and 2009. A huge wave of popular discontent blamed the PD-L Government and "Băsescu's regime" for austerity, corruption, arrogance. The opposition built a big left wing and right wing alliance (Social Liberal Union – USL). One beneficiary of both PRM and Băsescu's PD-L decline was PPDD, party who gathered votes who distrusted Social Liberal Union (USL), adopting a pure populist rhetoric.

Dan Diaconescu is a journalist that gain national notoriety at live TV shows. His TV station, OTV (Mirror TV), called "People's television" override rules of professional journalism and legislation, covering themes like murders, disappearances, conspiracies, dirty affairs, cheap drama, gathering in studio strange people. Low standards promoted often lead to consequences like financial penalties and the suspension of TV station's license. The image of an outlaw amplified his popularity and created for a certain public the image of a victim, the victim of establishment. Dan Diaconescu created a unique communication style based on improvisation and controversy. Sergiu Gherghina and Sorina Soare[16] wrote that *"In addition, the language he used was simple, colloquial and sometimes very close to slang. In light of these traits, the term OTV-sation was coined to refer to the transformation of any type of information into a live show where people visibly gesticulate, scream, use a colorful language and make grammar mistakes, people with whom the viewer can easily identify".* They remarked that Diaconescu always involved the viewers in the OTV broadcast: they decided the topics, the rhythm, and duration of the shows.

Dan Diaconescu is definitely a different type of charismatic leader comparing to Corneliu Vadim Tudor. He isn't a strong leader with articulated discourse, rather he is a man from the people, who gives voice to the common people. He invited the Romanians to free themselves and proclaimed that his task is to make the people to speak freely. In this way, Diaconescu presented himself as the voice of ordinary people, honest and brave.

The decision to jump in political life was determined by his short time arrest in 2010. He proclaimed himself a victim of the corrupt political system, a threat for the establishment and decided to act on political field, as the true representative of the people. His intention was to run for presidency in 2014, but quickly organized a party for parliamentary election in 2012. He set up the bases of the party by using the TV stations. He included coworkers and collaborators, people selected in a national tour broadcast every night live on TV and from disgruntled politicians from other parties, different types of opportunists. PPDD quickly get up in voters preferences: in one year was the third party as the number of seats in Parliament. It was an outstanding performance, because it was the only new party that entered the parliamentary arena since 1992.

The force of TV stations in shaping political competition was already illustrated by Dan Voiculescu's Conservative Party evolution. PC had a low level electoral base, but the media

[16] Sergiu Gherghina, Sorina Soare, *From TV to Parliament: Populism and Communication in the Romanian 2012 Elections*, 2013 p. 12

power of Voiculescu was used as political asset. PC acceded to Parliament using alliance politics with social-democrats and liberals. Even if the party's performance was conditioned by mass-media support, PC didn't emerge directly from media.

Diaconescu used OTV to spread left wing populist ideas, defending the poor people's interests. He accused the theft of the national fortune, all kind of conspiracies against the Romanians, criticized multinational companies and austerity measures (denounced as imposed by IMF and other foreign interests), revealed the timeless conspiracy against the Romanian people. PPDD proposed a 100 points manifesto for a "new revolution", using simple language. The diagnosis of society was dark: Romania was asphyxiated corruption and incompetence, because of politicians and political parties. The symbolic figure used for anti-corruption action was the medieval prince Vlad the Impaler, famous for the sense of justice and severe punishment. The program is characterized by the lack of consistency. PPDD promised low taxes and high expenditures, especially social spending and infrastructure investments (over 900 highway km in 4 years, hospitals, schools). Diaconescu promised to govern Romania as a private company, so he promised that each Romanian citizen older than 18 will receive 20,000 €!

PPDD disintegrated in a few years, the decline was as quick as it's becoming. Dan Diaconescu's conviction and imprisonment, shutting down of the OTV station, the weak organizational structures and the opportunism of PPDD's MP were the main cause of party's failure.

Save Romania Union: white collar anti-establishment party

The civic public attitude of a young mathematician Nicuşor Dan to protect the urbanism and environment in the crowded and fast developing capital of Romania successive transformed into a civic movement, local party and national party. The Save Romania Union (USR) was founded as a development of success of the Save Bucharest Union (USB) local party. USR is not a direct product of mass media, as I previously presented the cases of PRM and USR, but I consider that new media and social network mobilization were essential for the party's formation and success. My point is that without new technology like social networks, blogging, new media the movement that built USR wasn't possible. In less than one year, USR became the third largest political party in the Romanian Parliament after the 2016 legislative elections. USR is a white collar party, with anti-corruption and anti-establishment platform.

Former leader Nicuşor Dan is in fact an anti-charismatic leader. He is not a very skillful speaker, is rather uncomfortable in front of TV camera. Yet, this anti-media hero generated a social and political movement against Romanian political class, an anti-establishment organization. Nicuşor Dan was perceived as an anti-politician civic activist.

No political party in office gain national election in Romania after 1992. The alternation in government, the major failure to lead the economic and political transition and to fulfil people's expectations picked a high top in 2014 and 2015. At the end of 2014, Klaus Johannis surprisingly defeated Prime Minister Victor Ponta in presidential elections, after a huge on-line mobilization between first and second round, directed against corruption and arrogance of power. On 30 October 2015, a tragedy stunned Romania: a deadly fire at the Colectiv nightclub in Bucharest killed and injured over one hundred young people. 64 people died in the tragic incident. Most of the victims were poisoned by toxins released from the burning foam. The public fury was directed against the government and the political class: mass protests linked to the tragedy led to the resignation of the Prime Minister Victor Ponta. A huge mobilization on the streets and social networks promoted the message "corruption kills". The protest continued in November, president Johannis invited representatives from street people to consultations and asked for reforms proposals. The two events encouraged civic mobilization and the need to political action. The networks of protest and mobilization were crucial for USR formation and success. USR claim to be the voice of this civic attitude oriented toward fundamental changes and deep reforms. A program of the party is USR – It's your voice. USR affirmed itself as a

nonconventional protest party, that used creative and visible mechanism to fight against corruption and loudly opposed the attempts of modifications to the justice laws initiated by the PSD - ALDE government coalition. In 2018, USR helped and supported the promotion of a law project "No Convicts in Public Office", in order to bar the persons convicted to final imprisonment sentences for intentional offences from being elected in public office.

USR accentuates that the party is formed by ordinary people who normally don't want to act as politicians, they describe political activity as a civic duty, for a true and deep societal reform. USR described itself as a down to top built party, and indeed it passed untroubled upon its founder Nicuşor Dan resignation. The assumed objectives are the change of political class, transparent government based on competent people. The platform is still unclear in terms of ideology, pretend that has left wing, right wing and center situated politicians with a generalist "catch all"platform. As Dan Barna, the actual leader of the party declared, *"in terms of economics we are centre-right, in terms of social policy and human rights we are the centre, and generally we are centre-right."*[17] Dan Barna describe USR as *"a grassroots party (...) now in the political landscape the most pro-European, pro-state of law and modern political party"*[18]. He considers prominent members are professionals, uninvolved in politics before. Barna compared USR with Macron's En Marche have done in France, with the difference that USR involved mainly people who have never done politics before.

Conclusions: mass media created parties and populism

In this paper I focused on a strange phenomenon: mass media as a political party founder. I described how each media generation generated a parliamentary political party: the print generation formed The Greater Romania Party; the TV cable generation formed The People's Party Dan Diaconescu; the social network generation formed The Save Romania Union. The three parties mentioned were successful in general elections with anti-establishment rhetoric.

Are these media-generated parties populist parties? All of them positively respond to one of the main characteristic of Populism: anti-system rhetoric. All of them are anti-establishment parties, oriented against "political class" as unreformable source of evil and poorness in Romanian society. All of them pretend that they give voice to the People. All of them encouraged colorful language, "out of the box" forms of expression, even if in very different styles.

Two of them – PRM and PPDD were highly dependent on charismatic leaders and could not survive to their difficulties. The two parties mentioned matched the concept of Casesaro-partism: the leader/founder's increasing control over the party is activated through both formal and informal mechanisms, the party becomes a public extension of the leader[19]. USR is characterized by extreme internal polarization and distribution of power, ideological inconsistency and with no dependence on leader's performance.

Two of them (PRM and PPDD) are deeply anchored in classic populist characteristic: they consider society to be divided in two homogenous and antagonistic groups, 'the people' versus 'the elite' and consider themselves as unique and true representative of the people. USR founded their rhetoric on the opposition between political class and society, they consider themselves representatives of civil society, but not the only representative of the people. Their view on society is pluralistic and that feature clearly differentiate them from PRM and PPDD and exclude USR from populist category.

BIBLIOGRAPHY

[17] Dan Barna: "Save Romania Union similar to Macron's En Marche", https://www.euractiv.com/topics/save-romania-union/

[18] Dan Barna: "Save Romania Union similar to Macron's En Marche", https://www.euractiv.com/topics/save-romania-union/

[19] Sergiu Gherghina, Sorina Soare, *From TV to Parliament: Populism and Communication in the Romanian 2012 Elections*, p. 8

Books

Dâncu Vasile Sebastian, *Comunicarea simbolică,* Editura Dacia, Cluj Napoca 1999

Gross Peter, *Mass-media şi democraţia în ţările Europei de Est*, Editura Polirom, Iași 2004

Keane John, *Mass-media şi democraţia*, Editura Institutul European, Iaşi 2000

Schwartzenberg, R.-G., *Statul spectacol: eseu asupra şi împotriva star-systemului în politică*, Bucureşti, Editura Scripta, 1995.

Articles

Cinpoeş Radu, *The Extreme Right in Contemporary Romania*, October 2012, http://library.fes.de/pdf-files/id-moe/09408.pdf

Cox Michael (2017) *The rise of populism and the crisis of globalisation: Brexit, Trump and beyond.* Irish Studies in International Affairs, 28. pp. 9-17. ISSN 0332-1460

Deiwiks Christa, *Populism*, http://www.livingreviews.org/lrd-2009-3, first published: June 2009

Drulă Georgeta, *Forms of Media Convergence and Multimedia Content – A Romanian Perspective*, Comunicar, n. 44, v. XXII, 2015 | Media Education Research Journal | e-ISSN: 1988-3293

Gherghina Sergiu, Soare Sorina, *From TV to Parliament: Populism and Communication in the Romanian 2012 Elections*, 2013, https://www.sisp.it/files/papers/2013/sorina-soare-e-sergiu-gherghina-1507.pdf

Gidron Noam, Bonikowski Bart, *Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda*,2013 *https://scholar.harvard.edu/files/gidron_bonikowski_populismlitreview_2013.pdf*

Mişcoiu Sergiu, *A Rising Populist Star: The Emergence and Development of the PPDD in Romania*, 2016 https: //www.researchgate.net/publication/268884385_A_Rising_Populist_Star_The_Emergence_and_Development_of_the_PPDD_in_Romania

Petcu Marian, *Mass Media and the Internet Challenges – Romanian Experience*, Procedia - Social and Behavioral Sciences 163 (2014) 7 – 11

Pop-Eleches Grigore, *A party for all seasons: Electoral adaptation of Romanian Communist successor partie*s, Communist and Post-Communist Studies 41 (2008) 465 – 479

Internet:

Dan Barna: "Save Romania Union similar to Macron's En Marche", https://www.euractiv.com/topics/save-romania-union/

www.usr.ro

ROMANIA'S POSITION TOWARDS IRAQI-IRANIAN WAR (1980-1988)

Roxana Georgiana Holcă-Nistor
PhD Student, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: This paper aims to analyze the relationship between the Romanian authorities and the Baghdad leaders, during the Iraqi-Iranian conflict of 1980-1988. For the Iraqi state this war represented only the beginning of an endless series of conflicts that would mark its existence. Nicolae Ceausescu's privileged relations with the Arab world have led Iraqi leader, Saddam Hussein, to call for Romania's intervention in the Tehran government to persuade Iranian leaders to quit their expansionist attitude. The interests of the Romanian state in the region made the role of mediator that Saddam wanted to assign to President Ceausescu to be quite complicated. Therefore, the Bucharest authorities preferred to adopt a neutral attitude that would not jeopardize Romania's relations with the Arab states that had chosen to divide into different camps since the beginning of the conflict.

Keywords: Iraq, Iran, Romania, Nicolae Ceausescu, Saddam Hussein

Premisele izbucnirii războiului irako-iranian (1980-1988)

În 1975, Iranul și Irakul reușesc în sfârșit să ajungă la o înțelegere cu privire la granița dintre cele două state, pe cursul râului Shat al-Arab. Pentru a forța guvernul irakian să renunțe la pretențiile de drept absolut asupra acestei zone, regimul de la Teheran s-a folosit de o parte dintre disidenții kurzi din partidul Ba'ath, cărora le-a furnizat toate mijloacele necesare pentru ca aceştia să se poată organiza. Această alianță dintre kurzi și iranieni l-a determinat într-un final pe președintele irakian să cedeze presiunilor iraniene și să sccepte încheierea unui acord. După retragerea trupelor iraniene din Irak, kurzii au fost supuși unor raiduri ale armatei irakiene, foarte mulți fiind arestați, torturați sau uciși, într-o încercare disperată de a spăla rușinea regimului de la Bagdad.[1] Făcând o scurtă analiză a evenimentelor putem afirma că în urma acestor acțiuni Irakul a demonstrat cât de vulnerabil este în fața unui potențial inamic, arătând totodată, că în interiorul statului se confruntă cu probleme grave ale minorităților etnice pe care nu reușește să le controleze.

Pe 16 iulie 1979, președintele Bakr demisionează din cauza unei stări de sănătate extrem de precare, iar locul său este preluat de Saddam Hussein, cel care avea să conducă Irakul în cea mai neagră etapă a existenței sale. Venirea la putere a lui Saddam Hussein coincide cu izbucnirea revoluției islamice în Iran în urma căreia dinastia Pahlavi a fost înlăturată de la putere, iar conducerea statului a fost preluată de un grup de șiiți radicali. În aceste condiții liderii irakieni au devenit foarte preocupați de balanța dintre șiiți și sunniți, cu atât mai mult cu cât Irakul avea o populație majoritar șiită, însă puterea statului și majoritatea organelor de stat erau conduse și controlate de reprezentanți ai minorității sunnite. Totodată, liderii șiiți de la Teheran erau pregătiți să intervină în Irak și să susțină o revoltă a populației șiite pentru a prelua puterea din mâinile sunniților. Saddam a sesizat foarte repede pericolul și în consecință s-a văzut nevoit să ia o serie de măsuri pentru a-și consolida puterea. Astfel, în urma unor acțiuni întreprinse de un grup de radicali șiiți din Irak despre care se bănuia că ar fi avut legături cu guvernul proaspăt instalat la Teheran, guvernul irakian a luat decizia de a expulza câteva mii de iranieini arestând totodată, o parte din liderii acestei grupări. În urma acestor evenimente, Saddam decide să anuleze Tratatul din 1975 dintre Irak și Iran care stipula granițele celor două state. Prin urmare, pe 23 septembrie

[1] Daniel Byman, Kenneth Pollack, Matthew Waxmax, *Coercing Saddam Hussein: Lessons From The Past*, în Survival, vol.40, nr.3, 1998, International Institute For Strategic Studies, p.130.

1980 trupele militare ale Irakului invadează teritoriile de la granița cu Iranul, dând astfel naștere unuia dintre cele mai sângeroase războaie din Orientul Mijlociu.[2]

Foarte mulți cercetători insistă asupra faptului că războiul dintre Irak și Iran trebuie văzut și analizat dintr-o perspectivă mai largă care să aibă în vedere vechiul conflict dintre arabi și persani alimentat timp de secole de dispute privind granițele celor două tabere. Cu toate acestea, acțiunile întreprinse de Saddam din momentul preluării puterii, au fost rezultatul pe de o parte al unor calcule greșite iar pe de altă parte a unei nesiguranțe și a unei vulnerabilități care l-au determinat să ia o serie de decizii pripite și extrem de dezavantajoase pentru poporul său.[3] Spre deosebire de predecesorul său, Ahmed Hassan al-Bakr, Saddam nu s-a bucurat de foarte mult sprijin din partea armatei. Mai mult decât atât, prin implicarea acesteia în războiul cu Iranul a încercat să-i devieze atenția de la acțiunile sale politice și să-i slăbească rezistența.[4]

Atitudinea României față de statele beligerante

În ceea ce privește poziția României față de acest conflict trebuie să menționăm faptul că pe întreaga perioadă a desfășurării ostilităților guvernul de la București a beneficiat de numeroase analize și informații primite de la diplomații români acreditați la Bagdad. Conform informărilor transmise de aceștia, în momentul izbucnirii conflictului opinia publică irakiană era destul de ostilă deciziilor președintelui Hussein. Populația era extrem de nemulțumită de restricțiile economice impuse de regimul ba'athist condus de Saddam, și deși nimeni nu îndrăznea să comenteze deciziile acestuia, majoritatea populației își exprima aprecierea față de armata iraniană, care prefera să bombardeze obiective strategice și nu populația civilă.[5]

Cu doar câteva luni înainte de izbucnirea conflictului, cu ocazia unui schimb de mesaje între președintele român și cel irakian, ziarul Scânteia din 3 martie 1980, nota faptul că cei doi lideri și-au exprimat dorința comună de a depune eforturi pentru ”*soluționarea pe cale pașnică, prin tratative, a tuturor problemelor litigioase dintre state, în scopul asigurării continuității procesului destinderii, apărării păcii, securității internaționale*.”[6] Acest mesaj a fost interpretat în cercurile diplomatice de la Bagdad, ca fiind o reacție a guvernului de la București la presiunile pe care Irakul le exercita asupra țării noastre – pe calea livrărilor de petrol - din cauza menținerii unor relații foarte bune cu Israelul și Egiptul.[7] Un raport al CIA din 17 Octombrie 1980, care analiza implicarea statelor aflate sub umbreala URSS, în războiul irako-iranian, arăta faptul că la momentul respectiv, guvernul de la București adoptase o poziție neutră față de acest conflict, și asta în special din cauza faptului că România era dependentă de importul de petrol din cele două state și nu dorea să-și strice relațiile cu niciuna dintre părți. Conform aceluiași raport, o treime din petrolul importat de România provenea din Iran și Irak. Totodată, prin adoptarea unei poziții echidistante, oficialii de la București au ales să profite de situația creată, prin intensificarea exportului de diverse bunuri necesare ambilor combatanți.[8]

La mai puțin de o lună de la izbucnirea ostilităților la granița irako-iraniană, pe 8 octombrie 1980, președintele Saddam Hussein îi trimitea o scrisoare lui Nicolae Ceaușescu prin care justifica acțiunile armatei irakiene. Conform acestuia, Iranul nu a respectat niciunul dintre acordurile încheiate între cele două state, iar la 4 septembrie 1980 artileria iraniană a bombardat așezări civile irakiene precum și o serie de obiective strategice, ca centrele petrolifere Khanaqin, Zerbatia și

[2] Constance A. Johnson**,** *Iraq: Legal History and Traditions*, Global Legal Research Center, iunie 2004, p.29.
[3] ***, *Iraq - a country study*, volum editat de Helen Chapin Metz, Federal Research Division of the Library of Congress, Washington, D.C., 1988, p.65.
[4] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 210/1980 Irak*, Dosar 1366, *Situația internă,* f.43.
[5]*Ibidem*, f.20.
[6]*Ibidem*, f.25 verso.
[7] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 220/1980 Irak*, Dosar 1375, *Relațiile politico-diplomatice dintre R.S. România și Republica Irak,* f.26.
[8] Central Intelligence Agency - Freedom of Information Act Electronic Reading Room, *Moscow and the Iran-Iraq Conflict,* Colecția General CIA Records, 17 Octombrie 1980, pp.5-6, https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82T00466R000500020076-4.pdf, accesat 27.05.2018.

Munthiria. Drept urmare, guvernul irakian considera îndreptățită decizia sa de a riposta față de aceste agresiuni.[9] La finalul expunerii situației de la granița irako-iraniană, Saddam Hussein se arăta încrezător în faptul că președintele Nicolae Ceaușescu va binevoi să intervină pe lângă guvernul de la Teheran pentru a-l convinge să renunțe la atitudinea agresivă și expansionistă.[10]

La scurt timp după primirea acestui mesaj, în perioada 30.11-01.12.1980, a avut loc, la Teheran, vizita Secretarului de stat Vasile Pungan, ocazie cu care diplomatul român a transmis mesajul președintelui Nicolae Ceaușescu cu privire la evoluția relațiilor bilaterale româno-iraniene, precizând totodată faptul că România nu dorește să intervină în medierea conflictului irako-iranian, fiind de părere că această dispută trebuia soluționată doar de părțile direct implicate, în acord cu principiile promovate de acestea.[11]

Deși și-a asumat o poziție neutră, în iunie 1981, în urma atacului israelian asupra reactoarelor irakiene, diplomații români s-au văzut nevoiți să reacționeze. Astfel, reprezentantul permanent al României la ONU, ambasadorul Teodor Marinescu, a trimis o scrisoare adresată președintelui Consiliului de Securitate al Națiunilor Unite în care atrăgea atenția asupra faptului că guvernul de la București este extrem de îngrijorat cu privire la modul în care decurg lucrurile în Orientul Mijlociu, și condamnă atacul comis de statul israelian asupra teritoriului irakian: ”*Guvernul României este de părere că acest act intolerabil de agresiune aeriană, aduce noi elemente de tensiune într-o parte a lumii în care situația este extrem de tensionată, lucru care poate duce la crearea de noi obstacole în calea găsirii unei soluții globale, echitabile și durabile a conflictului din Orientul Mijlociu, crescând astfel pericolul pentru pace în această regiune, cu grave consecințe pentru pacea și securitatea mondială*.”[12]

Textul acestei scrisori identifică foarte clar ca stat agresor Israelul, reprezentantul României atrăgând atenția asupra faptului că ”*este imperativ să se înțeleagă faptul că nimeni, sub niciun motiv și indiferent de circumstanțe, nu poate să încalce suveranitatea, independența și integritatea teritorială a altui stat*”, cu atât mai mult acest lucru nu poate fi folosit niciodată ca justificare pentru apărarea propriei securități. Astfel, ”*prin acțiunea agresivă la adresa Irakului, guvernul israelian și-a asumat o mare responsabilitate față de propriul popor și față de opinia publică mondială.”*[13]

Ca urmare a acestei acțiuni, în data de 23.08.1981, la ambasada României de la Tel Aviv are loc o întâlnire între diplomatul român, Constantin Vasiliu, și secretarul general al Partidului Comunist Israelian (PCI), Meir Vilner. În cadrul discuțiilor purtate de cei doi, Meir Vilner a ținut să aducă câteva precizări asupra acțiunilor întreprinse de statul israelian în ultimele luni. Conform declarațiilor acestuia, Israelul a bombardat o serie de obiective strategice de pe teritoriul Irakului, printre care și reactorul nuclear, având acordul politic și militar al Statelor Unite.[14] De asemenea, acesta atrăgea atenția asupra faptului că în ziua când s-a produs atacul, specialiștii francezi care se ocupau de reactor, nu erau la serviciu. Din punctul său de vedere, acest lucru ar fi trebuit să-i alarmeze pe liderii irakieni care nu își cunosc foarte bine aliații. Totodată, Meir Vilner era de părere că politica SUA cu privire la situația din Irak era dictată de interesele politice și strategice ale acesteia. Astfel, oficialii de la Washington doreau să pună presiune pe Saddam Husein pentru a-l determina să urmeze o linie politică similară celei urmate de președintele Egiptului, Anwar Sadat. Mai exact, continuarea demersurilor demarate la Camp David pentru soluționarea crizei arabo-israeliene și promovarea unei politici care să stopeze expansiunea sovietică în Orientul Mijlociu. Mai mult decât atât, Meir Vilner era de părere că scopul principal al SUA era acela de a determina guvernul de la Bagdad să-și dezvolte cercetarea în domeniul nuclear prin achiziționarea de reactoare

[9] Arhivele Naționale ale României, Fond C.C-P.C.R, Secția Relații Externe Nicolae Ceaușescu, Dosar nr.4I, f.65 verso.
[10] *Ibidem*, f.67 verso.
[11] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 210/1980 Irak*, Dosar 1366, *Situația internă,* f.41 verso.
[12] United Nations Security Council, *Letter dated 12 June from the Permanent Representative of Romania to the United Nations Adressed to the President of the Security Council*, 12 iunie 1981, p.2.
[13] *Ibidem,* p.3.
[14] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 224/1981Israel*, Dosar 1092, *Atacurile israeliene contra Libanului, vol.II,* f.11.

din SUA, lucru care în final ar fi determinat statul irakian să devină dependent de sprijinul american întocmai cum se întâmplase cu Egiptul.[15]

La doi ani de la izbucnirea conflictului irako-iranian, un raport al CIA, din 3 decembrie 1982, arăta faptul că încă de la începutul războiului, România a livrat armament și alte echipamente militare necesare armatei irakiene, în valoare de 850 milioane dolari.[16] Acest lucru este susținut și de o scrisoare a fostului președinte american, Richard Nixon, emisă în data de 3 mai 1984, prin care acesta își exprima mulțumirea față de colaborarea autorităților române cu foștii oficiali ai administrației sale, John Mitchell și John V. Brennan, în vederea realizării de uniforme și echipamente militare pentru soldații din Irak.[17]

Colaborarea româno-irakiană s-a intensificat în perioada 1980-1988, lucru demonstrat și de vizitele efectuate de mai mulți oficiali români la Bagdad. Printre aceștia s-au numărat președintele Nicolae Ceaușescu (16-17.06.1982), primul ministru Ilie Verdeț (8-11.12.1981) și primul ministru Constantin Dăscălescu (8-11.04. 1984). În cadrul acestor vizite au fost semnate o serie de acorduri de cooperare în diverse domenii: economic, tehnic, cercetare, dezvoltare tehnologică, schimburilor comerciale, transporturilor rutiere, etc.[18]

În calitatea sa de președinte al Irakului, Saddam Hussein nu a vizitat niciodată România. Deși președintele Nicolae Ceaușescu a lansat mai multe invitații pe parcursul perioadei 1980-1988, Saddam Hussein a preferat ca întâlnirile celor doi să aibă loc la Bagdad și nu la București. Acest lucru poate avea mai multe explicații:

- În primul rând situația foarte complicată din Irak datorată izbucnirii războiului l-a determinat pe Saddam Hussein să refuze invitațiile mai multor președinți, nu doar pe cea a președintelui Ceaușescu;
- O altă explicație poate fi găsită în tradiția popoarelor arabe, conform căreia șefii de stat nu trebuie să se deplaseze în afara statului decât în condiții extrem de speciale. În schimb, aceștia trebuie să-și dea tot interesul pentru a primi cât mai multe vizite externe, acest lucru fiind privit ca un semn de glorie și de consolidare a poziției lor în lumea arabă. În ceea ce privește Irakul, Saddam Hussein era conștient de faptul că atuul său cel mai important îl reprezintă petrolul astfel, a mizat pe această carte pentru a atrage cât mai multe vizite și pentru a-și consolida poziția în regiune validând totodată, opinia liderilor irakieni conform cărora ”*Irakul este o țară la care trebuie să se vină*”.[19]

În 1982, în timpul vizitei președintelui Nicolae Ceaușescu la Bagdad, Saddam Hussein profită de acest prilej pentru a propune încheierea unui acord de colaborare între serviciile de informații ale celor două state. Cel care a condus negocierile pentru partea irakiană a fost fratele vitreg al președintelui, șeful serviciilor irakiene de informații, Barzan Ibrahim Al-Tikriti, în timp ce din partea statului român au fost desemnați fostul ministru de interne, George Homoștean, și Tudor Postelnicu, fostul șef al Departamentului Securității Statului. În urma negocierilor purtate atât la Bagdad cât și la București, cele două părți au ajuns într-un impas. Prevederile tratatului aveau în vedere o serie de măsuri care să ducă la o supraveghere mai eficientă a cetățenilor arabi și irakieni, în special a celor aflați la studii în România care puteau fi suspectați de activități întreprinse în dauna relațiilor bilaterale dintre cele două state.[20]

Deși inițial Nicolae Ceaușescu a fost foarte încântat de propunerea omologului său, negocierile au fost abandonate în momentul în care guvernul de la Bagdad a solicitat introducerea unor

[15] *Ibidem,* f.12.
[16] Central Intelligence Agency - Freedom of Information Act Electronic Reading Room, *Iran-Iraq: Arms Procurement Patterns After Two Years of War,* Colecția General CIA Records, 3 Decembrie 1982, p.4, https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP08S02113R000100230001-3.pdf, accesat 27.05.2018.
[17] US National Security Archive, *Document 56:Letter from Richard M. Nixon to Nicolae Ceausescu,* 3 Mai 1984, https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB82/, accesat 25.05.2018.
[18] Emanuel Peterliceanu, *Istoria relațiilor diplomatice româno-arabe,* Editura Proema, 2014, Baia Mare, p.59.
[19] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 220/1980 Irak*, Dosar 1375, *Relațiile politico-diplomatice dintre R.S. România și Republica Irak,* f.12.
[20] Dumitru Chican, *România și Orientul Mijlociu în oglinzi paralele,* Editura Proema, 2010, Baia Mare, p.117.

prevederi prin care partea română se angaja să ofere informații secrete referitoare la relațiile cu Iranul, fiind vizate în special informațiile cu privire la operațiunile militare desfășurate de iranieni pe frontul de luptă cu Irakul.[21] Pentru Nicolae Ceauşescu acest moment a reprezentat un nou prilej de a reitera poziţia neutră a României în relaţia sa cu cei doi combatanţi şi de a face un nou apel la soluționarea pașnică a conflictului.

Cu totul altfel au stat lucrurile în rândul statelor arabe acolo unde, dincolo de dezastrul umanitar pe care l-a provocat, războiul irako-iranian a reuşit să împartă lumea arabă în două tabere. Astfel, în 1982 Siria și Iranul au încheiat o înțelegere prin care partea siriană se angaja să-și închidă granița cu Irakul și conducta de petrol Kirkuk-Banias[22] și totodată, să furnizeze armament armatei iraniene,[23] pentru a slăbi rezistența regimului de la Bagdad. Guvernul de la Damasc a motivat această decizie prin faptul că dorește să asigure protecția cetățenilor sirieni. Acest lucru a creat numeroase probleme pentru statele care întreţineau schimburi comerciale cu statul irakian, inclusiv pentru România. Ca urmare a acestei decizii diplomații români s-au văzut nevoiți să întreprindă o serie de acțiuni pe lângă diplomații și liderii sirieni pentru ca aceștia să permită trecerea mărfurilor în și dinspre Irak. În același timp, oficialii români au luat decizia ca mărfurile românești să fie expediate în Irak prin folosirea altor rute: Kuweit, Arabia Saudită, Turcia sau Iordania. Ambasada irakiană de la București a fost instruită să nu elibereze documente de export care prevăd tranzit prin Siria.[24] Presiunea venită din partea tuturor celorlalte state arabe a determinat într-un final guvernul de la Damasc să-și reconsidere poziția și să redeschidă granițele pentru schimburile comerciale cu Irakul.

În iunie același an a avut loc și prima tentativă de pace, Saddam Hussein oferindu-se să pună capăt conflictului cu condiția ca Iranul să accepte cerințele emise de către acesta. Propunerea irakiană a fost imediat respinsă de Ayatolahul Khomeini care începuse să transforme războiul pornit ca o dispută teritorială într-o misiune a musulmanilor șiiți de a-l alunga pe Saddam de la putere și de a reinstaura controlul șiiților irakieni asupra aparatului de guvernământ.

Prin urmare, ostilitățile au continuat, iar doi ani mai târziu, pe 25 Mai 1984, președintele României i se adresa din nou liderului irakian solicitându-i acestuia să aibă în vedere oprirea bombardamentelor asupra Iranului, măcar pentru câteva luni, timp în care să încerce să găsească o cale de dialog cu regimul de la Teheran pentru a ajunge în final la încetarea definitivă a ostilităților și la semnarea unui acord de pace între cele două state.[25] De asemenea, Nicolae Ceaușescu susținea faptul că un mesaj asemănător fusese trimis și liderilor iranieni și își exprima speranța că aceștia vor da curs inițiativei sale.[26]Evident, demersul președintelui român a rămas fără răspuns din partea ambelor tabere.

Situația părea să se îndrepte abia în 1987 când Consiliul de Securitate al ONU a adoptat Rezoluția 598, prin care cele două tabere erau îndemnate să înceteze ostilitățile și să înceapă negocierile de pace. Guvernul de la Bagdad s-a declarat dispus să accepte această rezoluție în timp ce Iranul a solicitat introducerea unor noi amendamente din care să reiasă foarte clar condamnarea Irakului ca stat agresor. Această situație a dus la noi atacuri din partea statului irakian asupra Iranului. Ostilitățile au continuat până în august 1988, când cele două tabere au decis să accepte Rezoluția ONU, asta deși nu au reușit să cadă de acord asupra modului în care prevederile rezoluției urmau să fie puse în practică. În timp ce irakienii doreau eliberarea tuturor prizonierilor de război, Iranul declara că este dispus să facă schimbul de prizonieri doar după retragerea trupelor irakiene din toate teritoriile ocupate.[27]

Încetarea ostilităților în august 1988, a fost primită extrem de pozitiv de către guvernul de la București care își exprima speranța că relațiile foarte bune româno-irakiene vor continua să se

[21]*Ibidem.*
[22] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 220/1982 Irak-Siria*, Dosar 1202, f.18.
[23]*Ibidem*, f.12.
[24]*Ibidem*, f.8.
[25] Arhivele Naționale ale României, Fond C.C-P.C.R, Secția Relații Externe Nicolae Ceaușescu, Dosar nr.4I, f.90.
[26]*Ibidem*, f.190 verso.
[27] Encyclopedia Britanica, *Iraq under Saddam Hussein*,https://www.britannica.com/place/Iraq/Iraq-under-Saddam-Hussein#ref794476, accesat 27.05.2018.

dezvolte.[28]În decembrie 1989, în ultima vizită externă a președintelui Nicolae Ceaușescu la Teheran, acesta a atras atenția asupra faptului că trupele irakiene au obligația de a se retrage din teritoriile ocupate pentru ca Iranul să poată semna un acord de pace. În viziunea acestuia retragerea irakiană era văzută ca ”*punctul de plecare pentru punerea în aplicare a Rezoluției 598 a Consiliului de Securitate al ONU*"[29], România sprijinind în totalitate prevederile rezoluției și demersurile Națiunilor Unite.

În final, războiul dintre cele două state a fost unul lung cu numeroase răsturnări de situație și cu perioade relative de calm și pace. Balanța războiului s-a înclinat când de o parte, când de alta, pentru ca în final să nu existe decât învinși și niciun învingător cu adevărat.

Numărul celor căzuți în acest război a fost unul impresionant, de peste un milion de morți, la care se adaugă câteva zeci de mii de răniți.[30] Urmările războiului au fost destul de crunte nu doar pentru populația celor două state în ansamblul ei cât mai ales pentru minoritatea kurdă, care a ”beneficiat” în tot acest timp de un program de persecuție pus la punct de Saddam Hussein, în speranța că într-un timp scurt va reuși să elimine complet această comunitate. Planul său de exterminare nu a dus lipsă de execuții arbitrare, de încălcări ale drepturilor omului și de execuții în masă, aducând în prim plan folosirea armelor chimice împotriva populației civile. Genocidul pus la cale de Saddam a curmat viața a aproximativ 50.000 de kurzi, alți 60.000 fiind nevoiți să părăsească țara și să caute refugiu în statele vecine.[31]

Abia în august 1990, Saddam avea să cedeze presiunilor iraniene și să semneze un nou acord prin care accepta schimbul de prizonieri și mai ales accepta să împartă controlul asupra cursului de apă Shat al-Arab.[32]

Concluzii

O analiză corectă a relațiilor României cu statul irakian precum și a poziției pe care țara noastră a adoptat-o față de conflictul irako-iranian trebuie să țină cont de toate aspectele care întregesc tabloul general. În primul rând, izbucnirea revoluției islamice în Iran a dus la o stagnare a relațiilor româno-iraniene pe care administrația de la București le dezvoltase cu regimul șahului iranian. Până în 1979 Iranul a reprezentat principalul furnizor de petrol al statului român. Înlăturarea de la putere a dinastiei Pahlavi a determinat guvernul de la Bucureşti să găsească o sursă alternativă de petrol, iar cea mai bună soluție la momentul respectiv părea să o reprezinte Irakul. În ciuda acestui fapt, o serie de evenimente precum preluarea puterii în Irak de către liderul ba'athist Saddam Hussein și hotărârea acestuia de a declara război vecinului iranian, au zădărnicit planurile lui Nicoale Ceaușescu care s-a văzut nevoit să acționeze extrem de prudent în relația sa cu guvernul de la Bagdad. Prin urmare, România a fost pusă în situația de a alege între a cultiva relații bune cu Irakul în detrimentul celor cu Iranul sau Israelul, cu atât mai mult cu cât statul irakian părea să fie cel mai înverșunat adversar al israelienilor. Totodată, implicarea Siriei în acest conflict, a reprezentat un nou punct de cotitură pentru diplomații români. Deși la momentul respectiv relațiile româno-siriene erau foarte bune, decizia guvernului de la Damasc de a-și închide granița cu Irakul și de a furniza sprijin autorităților iraniene, a pus guvernul de la București în ipostaza dificilă de a purta negocieri cu cele două părți fără însă a se plasa într-o tabără sau alta. Nu în ultimul rând, având în vedere susținerea regimului irakian de către SUA, precum și faptul că România urmărea să-și păstreze clauza națiunii cele mai favorizate acordată de administrația de la Washington în 1975, guvernul de la București a părut să încline mai mult balanța spre susținerea Irakului. La acest lucru a contribuit și faptul că întreaga lume arabă susținea tabăra irakiană (mai puțin Siria), iar Nicolae Ceaușescu era

[28] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 220/1980 Irak*, Dosar 1375, *Relațiile politico-diplomatice dintre R.S. România și Republica Irak,* f.198.
[29] Anwar Faruqi, *Ceausescu Says Iraq Should Withdraw from Iranian Territory With AM-Romania*, AP NEWS, 19 Decembrie 1989, https://apnews.com/f09e981f8e8319e60dc8b51ab53993fe, accesat 27.05.2018.
[30] Constance A. Johnson, *op. cit.*, p.29.
[31] *Ibidem*, p.30.
[32] Jerrold M. Post, *Saddam Hussein Of Iraq: A Political Psychology Profile*, p.341, http://jonathanrenshon.com/Teaching/UW/IntroPolPsych/PsychAssessment-Profile.pdf, accesat în data de 12.02.2017.

determinat să demonstreze prietenilor săi arabi faptul că este oricând dispus să apere libertatea și suveranitatea statelor din Orientul Apropiat.

BIBLIOGRAPHY

1. Byman, Daniel, Pollack, Kenneth, Waxmax, Matthew, *Coercing Saddam Hussein: Lessons From The Past*, în Survival, vol.40, nr.3, 1998, International Institute For Strategic Studies.
2. Chican, Dumitru, *România și Orientul Mijlociu în oglinzi paralele,* Editura Proema, 2010, Baia Mare.
3. Faruqi, Anwar, *Ceausescu Says Iraq Should Withdraw from Iranian Territory With AM-Romania*, AP NEWS, 19 Decembrie 1989, https://apnews.com/f09e981f8e8319e60dc8b51ab53993fe, accesat 27.05.2018.
4. Johnson**,** Constance A., *Iraq: Legal History and Traditions*, Global Legal Research Center, iunie 2004.
5. Peterliceanu, Emanuel, *Istoria relațiilor diplomatice româno-arabe,* Editura Proema, 2014, Baia Mare.
6. Post,Jerrold M., *Saddam Hussein Of Iraq: A Political Psychology Profile*, http://jonathanrenshon.com/Teaching/UW/IntroPolPsych/PsychAssessment-Profile.pdf, accesat în data de 12.02.2017.
7. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 210/1980 Irak*, Dosar 1366, *Situația internă.*
8. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 220/1980 Irak*, Dosar 1375, *Relațiile politico-diplomatice dintre R.S. România și Republica Irak.*
9. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 224/1981 Israel*, Dosar 1092, *Atacurile israeliene contra Libanului, vol.II.*
10. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe, *Problema 220/1982 Irak-Siria*, Dosar 1202.
11. Arhivele Naționale ale României, Fond C.C-P.C.R, Secția Relații externe Nicolae Ceaușescu, Dosar nr.4I.
12. Central Intelligence Agency - Freedom of Information Act Electronic Reading Room, *Iran-Iraq: Arms Procurement Patterns After Two Years of War*, Colecția General CIA Records, 3 Decembrie 1982, https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP08S02113R000100230001-3.pdf, accesat 27.05.2018.
13. Central Intelligence Agency - Freedom of Information Act Electronic Reading Room, *Moscow and the Iran-Iraq Conflict*, Colecția General CIA Records, 17 Octombrie 1980, https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82T00466R000500020076-4.pdf, accesat 27.05.2018.
14. Encyclopedia Britanica, *Iraq under Saddam Hussein*,https://www.britannica.com/place/Iraq/Iraq-under-Saddam-Hussein#ref794476, accesat 27.05.2018.
15. US National Security Archive, *Document 56:Letter from Richard M. Nixon to Nicolae Ceausescu*, 3 Mai 1984, https://nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB82/, accesat 25.05.2018.
16. United Nations Security Council, *Letter dated 12 June from the Permanent Representative of Romania to the United Nations Adressed to the President of the Security Council*, 12 iunie 1981.
17. ***, *Iraq - a country study*, volum editat de Helen Chapin Metz, Federal Research Division of the Library of Congress, Washington, D.C., 1988.

EUROCOMMUNISM. AN INTRODUCTION

Brigitta Lutyan
PhD Student, UMFST Tîrgu Mureș

Abstract: The 1970s of the 20th century met a number of important events on the international area. During this period a new and controversial political line or concept made its debut: Eurocommunism. After the invasion of the Prague Spring by the Warsaw Treaty troops and the emerging economic crisis, Enrico Berlinguer, General Secretary of the Italian Communist Party released his views about the road that the Vest-European countries should follow in order to reach Socialism. In the same time his Spanish and French counterparts Santiago Carrillo, General Secretary of the Spanish Communist Party, and Georges Marchais joined his thoughts. If we analyze Eurocommunism, we are able to detect that its fundamental characteristics lay in the writings and thoughts of former Communists from the interwar period. The new concept initiated by the Latin Communist Parties of Europe proved to be an ambiguousthought, which had provoked a number of questions and even fear from the great powers. The following article is an introduction in Eurocommunism, and it proposes to finds answers to questions like: what the origins were, what the main characteristics were and how the great powers did react in front of its emergence. The aim of this article is to familiarize the reader with the most important features of Eurocommunism, and to be able to create an overall image about the roots and characteristics of it.

Keywords: eurocommunism, Eurocommunist parties, national road, origins, reactions

I. Introducere

Anii `70 ai secolului trecut au fost marcați de evenimente importante care au modelat și afectat evoluția arenei politice. Relaxarea relațiilor dintre superputerile vremii, criza economică ce se contura și dispariția ultimelor regimuri autoritare de dreapta din Europa de Sud au pregătit terenul unor schimbări care până atunci păreau de o imensă îndepărtare. În acest context, trei dintre partidele comuniste latine de pe Bătrânul Continent, Partidul Comunist Italian, Partidul Comunist Francez și Partidul Comunist Spaniol au lansat o teorie, un concept politic controversat. Noua linie politică menită să aducă rezultate electorale favorabile, a intrat în istorie prin denumirea de eurocomunism. În jurul conceptului s-au ivit dezbateri, divergențe multiple care au marcat apariția, dezvoltarea și dispariția fenomenului. Ce a însemnat de fapt eurocomunismul? Unde pot fi plasate sursele istorice? Și cum au reacționat ceilalți actori internaționali în fața acestui fenomen care la un anumit punct părea să amenințe status-qou-ului existent? Prezentarea de față își propune să ofere răspuns la aceste întrebări. Printr-o scurtă introducere se vrea a puncta aspectele definitorii ale eurocomunismului pentru a înțelege mai bine ce a însemnat acest concept controversat și ce a urmărit acesta.

II. 1. Eurocomunismul. Terminologia

Eurocomunismul s-a caracterizat prin multitudinea de divergențe ce a născut. Istoricii, oamenii politici, sociologii, specialiștii contemporani fenomenului sau de azi au căutat și se dedică în continuare să ofere răspunsuri la întrebările ivite, dar consensul privind varii aspecte nu a fost obținut nici până în zilele noastre. Una dintre întrebări este dacă vorbim despre un fenomen, un concept, o etichetă, o idee sau o ideologie? Într-un document CIA din 1977 acesta este denumit ca fiind un pic mai mult decât o etichetă[1]; mergând pe această filială, în volumul *Eurocommunism between East and West* publicat în 1980, Vernon Aspaturian a afirmat că eurocomunismul a fost văzut de contemporani ca un concept, dar în accepțiunea sa a fost mai degrabă o etichetă sau o

[1] CIA, *European Communist Parties*, 26 mai 1977, data accesării: 29.04.2018

denumire controlată[2]. Stephen Goode, a denumit eurocomunusmul o filosofie politică[3]. Dacă pentru Laura Fasanaro eurocomunismul a fost un neologism vag și un fenomen media de mare anvergură[4], Richard Crockatt nu l-a considerat ca pe o invenție nouă ci doar o mască agățată unei idee veche[5].

Primul punct ambiguu se leagă în jurul termenului de „eurocomunism". Majoritatea specialiștilor contemporani fenomenului au atribuit invenția termenului fostului editor- șef al ziarului iugoslav *N.I.N*., Frane Barbieri. Acesta ar fi folosit pentru prima dată cuvântul într-un articol publicat în ajunul Conferinței Partidelor Comuniste Europene din iulie 1976[6]. În contradicție cu această poziție, jurnalistul austriac, Alfons Dalma, a atribuit lui Augusto del Noce invenția cuvântului. Potrivit jurnalistului stabilit la Roma, del Noce ar fi folosit pentru prima dată termenul eurocomunism în lucrarea *Eurokomunismus*[7]. Arrigo Levi a introdus o nouă propunere, asumându-și invenția cuvântului prin intermediul unui articol publicat în numărul din decembrie 1975 al ziarului *Newsweek*[8].

Introducerea expresiei pe arena politică internațională este atribuită liderului PCI, Enrico Berlinguer, cel care, cu ocazia mitingului de la Paris (iunie 1976) a acceptat termenul și a propus să fie oficializat[9]. Un moment crucial pentru statutul termenului a fost publicarea lucrării Secretarului General al Partidului Comunist Spaniol, Santiago Carrillo, în 1977, „*Eurocomunismo*"*y Estado,* considerată ca fiind una din fundamentele teoretice ale mișcării eurocomuniste[10]. În cadrul Summitului de la Madrid din martie 1977, cele trei partide eurocomuniste au acceptat oficial utilizarea terminologiei. Și totuși, însuși Santiago Carrillo a declarat în 1976, că termenul este unul nefericit, și a negat existența unui eurocomunism: „Termenul este unul ghinionist. Nu există un eurocomunsim, pentru că partide ne-europene, cum ar fi cel japonez nu pot fi incluse."[11] Într-adevăr, prefixul *euro* a plasat fenomenul într-o arie geografică bine delimitată: Europa. Dar, analizând evoluția politicii altor partide comuniste de dincolo de continentul european, putem observa că tendințele propuse de cele trei partide vestice, s-au regăsit și în cazul partidelor comuniste din SUA, Canada, Australia și mai ales Japonia[12]. Din acest punct de vedere putem constata că termenul a fost o alegere inadecvată, plasând-ul într-o arie geografică, dar ale cărui idei au depășit mult granițele Europei.

II.2.Origini

Indiferent de poziția analiștilor, cu toții au fost de acord că la sfârșitul anilor '60, și în anii '70 un proces a ajuns la punctul culminant, al cărui portavoce au fost liderii partidelor comuniste vest-europene: în primul rând, Secretarul General al Partidului Comunist Italian, Enrico Berlinguer; Santiago Carrillo, Secretarul General al Partidului Comunist Spaniol, și nu în ultimul rând Georges Marchais, Secretarul General al Partidului Comunist Francez. De numele acestui „triumvirat" se leagă forma eurocomunismului ce a intrat în istorie și ei l-au modelat. Primele idei asemănătoare cu cele promovate de eurocomuniști se pot observa în scrierile unor comuniști de primă generație, în

[2] Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *Eurocommunism between East and West,* Indiana University Press, Bloomington, 1980, p. 3
[3] Goode, Stephan, *Eurocommunism,* Franklin Watts, New York, 1980, p. 5
[4] Fasanaro, Laura, „Eurocommunism. An East German Perspective" în Nuti, Leopoldo (ed.), *The Crisis of Detente in Europe From Helsinki to Gorbachev 1975-1985*, Routledge, Londra și New York, 2008, pp. 244-245
[5] Crockatt, Richard, *The Fifty Years World. The United States and the Soviet Union in World Politics 1941-1991,* Routledge, Londra și New York, 2002, p. 273
[6] Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *op.cit.* p.5
[7] Elliott, Philip; Schlesinger, Philip, „Eurocommunism: Their Word or Ours?", în *The Changing Face of Eurocommunism,* Childs, David (editor), Routledge, New York și Londra, 2016, a II-a ediție, p. 39
[8] *Ibidem*
[9] Moustafine, Mara, *Eurocommunism (I),* Australian Outlook, Sydney, 1978, p.75
[10] Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *op.cit.,* p.6
[11] Carrillo, Santiago, „Los comunistas no tenemos centro dirigente ni disciplina internacional", în Suplimentul *Mundo Obrero,* anul XLVI, nr. 28, 14. iulie 1976, p. 4
[12] Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *op.cit.,* p.12

lucrările lui Bukharin, Kautsky, Rosa Luxemburg, dar în special Antonio Gramsci[13]. Ideile fostului lider comunist italian a persistat în mintea eurocomuniștilor, după cum afirmă David Caldevilla Dominguez și Enrique Garcia, de la care au preluat ceea ce Gramsci a prevăzut cu patruzeci de ani înainte: revoluția nu se poate înfăptui în Europa de Vest; socialismul în aceea zonă geografică nu se poate impune după modelul rus din 1917, singura opțiune fiind calea pașnică spre socialism, prin alianțe cu alte forțe socialiste[14]. După al- Doilea Război Mondial, Iugoslavia lui Tito s-a opus centrului de la Moscova, optând pentru calea națională, punând baza politicii independente, concepție de bază a mișcării eurocomuniste. Eurocomuniștii înșiși au afirmat că au văzut în atitudinea lui Tito modelul de urmat, și au catalogat activitatea sa drept prima acțiune concretă pre-eurocomunistă[15]. Potrivit unor opinii, politica premierului Ungariei din 1956, Nagy Imre, poate fi considerată o politică pre-eurocomunistă, prin acceptarea pluripartidismului, prin căutarea ruperii supunerii față de Moscova și prin crearea unei politici care să aibă în vedere doar nevoile maghiarilor[16].Politică similară a fost adoptată și de alte state din blocul sovietic, exemplul cel mai elocvent fiind politica impusă de Gheorghe Gheorghiu - Dej în Republica Populară România. Declarația Partidului Muncitoresc Român din aprilie 1964, considerată „declarația de independență" a comuniștilor români a rezumat noul curs al politicii române, prin care au denunțat conceptul Moscovei despre internaționalismul socialist, și au subliniat angajamentul lor față de independență, suveranitate națională, egalitate, neamestec în afacerile interne ale statelor și partidelor și cooperare bazată pe avantaj reciproc[17].

Eurocomunismul nu a fost un fenomen care a apărut brusc, ci mai degrabă un proces care s-a modelat în funcție de conjuncturile internaționale și domestice ale țărilor partidelor eurocomuniste: în primul rând, discursul ținut de Nikita Hrușciov cu ocazia celui de al XX-lea Congres al PCUS, pe care viitorii eurocomuniști l-au interpretat ca o propunere de cale pașnică de tranziție către socialism; politica de dezgheț între superputerile epocii, criza economică mondială, precum și dispariția regimurilor fasciste din Europa de Sud (Grecia, Portugalia și Spania) au creat condițiile favorabile accentuării valului eurocomunist[18]. Venirea la putere a lui Alexander Dubcek în Cehoslovacia, și impunerea unor reforme, i-a încurajat pe liderii comuniști vest-europeni să găsească exemplul viabil pentru a dovedi ideea lor principală: socialismul poate exista și fără a se supune în totalitate dictatelor Moscovei și că poate exista un socialism cu chip uman.. Intrarea trupelor Pactului de la Varșovia și înăbușirea Primăverii de la Praga a marcat conflictul deschis dintre viitorii eurocomuniști și URSS și paralel a început prima etapă eurocomunistă.

II.3. Caracteristici

În contextul schimbărilor survenite în Europa de Vest și de Sud (în principal criza economică și căderea ultimelor regimuri autoritare de dreapta din Portugalia și Spania), partidele comuniste au stabilit scopul lor principal: preluarea puterii, sau într-o primă instanță de a forma parte din alianțele și cabinetele guvernamentale. Conștienți de situația dominantă din Europa democratică, au apelat la eurocomunism, prin care sperau să obțină voturi. Printre ideile centrale ale noii filosofi s-a numărat autonomia și independența față de Uniunea Sovietică, dreptul fiecărui

[13] Faraldo, José, M., „Entangled Eurocommunism: Santiago Carrillo, the Spanish Communist Party and the Eastern Bloc during Spanish Transition to Democracy, 1968-1982", în *Contemporary European History*, nr. 26, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, p. 655

[14] Dominguez, Caldevilla, David; Garcia, Garcia, Enrique, „Antonio Gramsci y las raices lejanas del eurocomunismo: el precedente olvidado", în *Revista de Comunicacion Vivat Academia*, anul XVII, nr. 129, 2014, pp. 161-167. Ernest Mandel a denunțat această poziție, afirmând că eurocomuniștii nu se pot considera urmașii lui Antonio Gramsci. A se vedea: Mandel, Ernest, *From Stalinism to Eurocommunism*, NLB, Paris, 1978, pp. 169-174

[15] Zdenko, Antic, *Eurocommunists on Eurocommunism*, Radio Free Europe Research, RAD Background Report, World Communist Movement, nr. 171, 11 iulie 1980

[16] Milch, Paul, R., „Eurocommunism and Hungary", în Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *op.cit.*,pp. 228-229

[17] Tismăneanu, Vladimir, *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc,* Polirom, Iași, 2005, pp.216-217

[18] Moustafine, Mara, *op.cit.*, p.80

partid de a-și elabora propria linie politică în concordanță cu realitățile și necesitățile țării în care operau, și negarea necesității unui singur centru conducător pentru întreaga mișcare comunistă. Au denunțat revoluția violentă, și au renunțat la dictatura proletariatului, considerându-le inoportune[19]. Noutatea eurocomunismului, și care, în mod paradoxal, a reprezentat baza criticilor, a fost angajamentul pentru valorile democratice: pluripartidism, libertate individuală, justiție socială, alegeri libere, flexibilitate, deschidere spre noutate. Eurocomuniștii urmăreau să ajungă la putere în concordanță cu valorile și principiile democratice, și instituțiile constituționale, militând pentru ideea că cele două regimuri pot conviețui[20].

În ciuda schimbărilor propuse, nu au încetat să fie comuniști până la urmă și au menținut practici comuniste. Au afirmat că rămân loiali politicii lui Marx și Engels, au militat împotriva exploatări economice și pentru egalitatea economică, socială și politică și că schimbările se pot înfăptui prin cale pașnică[21]. Au respectat perspectiva internaționalistă, ostilitatea față de Statele Unite, iar în materie de politică economică au căutat să construiască o societate marxistă, dar evitând modelul sovietic[22].

II.4.Reacții

Noua politică a stârnit reacția critică a opiniei publice atât din partea Kremlinului cât și din partea Casei Albe. Inițial, Uniunea Sovietică a salutat noul trend, în ideea că ar fi ajutat politica sovietică externă: odată ajunși la putere, partidele comuniste ar fi putut împiedica dezvoltarea organizațiilor europene, și ar fi putut slăbi relațiile Euro-Atlantice, care ar fi fost benefică Moscovei. Pe de altă parte, însă, din 1975, sovieticii au început să atace din ce în ce mai des partidele comuniste vestice, în special pe Santiago Carrillo. Noua linie a fost văzută ca o erezie, ca o invenție burgheză[23]. Eurocomunismul ar fi reprezentat o amenințare la adresa mișcării comuniste, în sensul molipsirii partidelor comuniste est-europene cu ideile „progresiste" ale eurocomunismului. Conducerea sovietică a fost pusă într-o situație dificilă deoarece era amenințată legitimitatea sa în blocul sovietic, dar dacă ar fi permis partidelor din Vest să continue politica lor, acesta ar fi reprezentat jurisprudență pentru partidele „rebele" aflate la conducere din Europa de Est[24]. Moscova se temea de posibilitatea repetării sfidării titoiste și scăderii prestigiului sovietic în țările satelit din Europa de Est, de aceea a optat pentru anihilarea sa[25].

În ciuda angajamentului pentru valorile democratice, conducătorii blocului democratic au urmărit cu îngrijorare procesul eurocomunist și posibilitatea ca PCI, PCF sau PCS să ajungă la guvernare. Principala preocupare a americanilor a fost legată de destabilizarea zonei Mediteraneene, o zonă strategică importantă și contaminarea Greciei, Portugaliei, și inclusiv a întregii Europei de Vest sau a țărilor scandinave[26]. Trei dintre foștii președinți ai Statelor Unite, Richard Nixon, Gerald Ford și Jimmy Carter au denunțat eurocomunismul și au avertizat despre posibila amenințare nu numai la adresa intereselor americanilor, dar și a supraviețuirii regimurilor democratice din Europa de Vest[27]. Faptul că eurocomuniștii au urmărit să se rupă de Moscova nu însemna că vor renunța la caracterul comunist și vor deveni democratici: „Derusificare nu înseamnă și democratizare", avertiza Jean-François Revel[28]. Prin urmare, eurocomunismul a fost perceput ca amenințare atât de partidele frățești (PCUS în special), dar și de Washington. Berlinguer a fost conștient de opoziția

[19] Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *op.cit.*, p.11
[20] Goode, Stephen, *op.cit.*, p.3
[21] *Ibidem*, p. 5
[22] C.I.A, *European Communist Parties*, 26. mai 1977, p. 2, www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIARDP79R00603A002600020011-3.pdf, data accesării: 29.04. 2018
[23] Goode, Stephen, *op.cit.*, p.8
[24] Stone, Dan, *Goodbye to all that? The Story of Europe since 1945*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 165
[25] C.I.A, *European Communist Parties*, 26. mai 1977, pp.10-12, www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIARDP79R00603A002600020011-3.pdf, data accesării: 29.04. 2018
[26] Donofrio, Andrea, „El eurocomunismo, ¿producto de la crisis económica y política de los setenta?", în *Revista de Estudios* nr.163, Madrid, 2014, p. 29
[27] Goode, Stephen, *op.cit.*, p.7
[28] Revel, Jean-François „The Myths of Eurocommunism", în *Foreign Affairs*, Vol. 56, No. 2, ianuarie 1978, p.303

americanilor și de influența pe care l-au jucat în politica internă italiană, de aceea a impus demersuri pentru a-i convinge pe reprezentanții Washingtonului de intențiile pacifiste, prin promovarea și susținerea poziției Italiei în NATO[29]. În ciuda eforturilor, americanii nu au fost convinși de onestitatea PCI, Henry Kissinger a avertizat că eurocomuniștii au adoptat masca democrației, dar de îndată ce vor ajunge la putere vor abandona valorile democratice[30].

Critici au venit și din partea comuniștilor înșiși. Fernando Claudin, fost membru al Partidului Comunist Spaniol a dedicat o carte fenomenului eurocomunist. În *El Eurocomunismo y el socialismo*, Claudin a criticat politica eurocomunistă pentru incapacitatea partidelor de a se democratiza în interior. Potrivit viziunii sale, dacă un partid nu aplică aceleași doctrine în interior pe care le promovează, nu va fi în stare să le aplice în cazul în care ar fi ajuns la putere. Dacă eurocomuniștii vor să fie credibili în fața alegătorilor privind angajamentul lor pentru democrație, primul pas este reorganizarea partidului din interior, a afirmat Claudin. Totodată a avertizat asupra pericolului instaurării unui regim autoritar dacă partidele nu se schimbă din interior[31]. Pe de altă parte, a criticat partidele eurocomuniste din prisma relațiilor pe care le-a menținut cu regimurile din Europa de Est, în ciuda faptului că în aceea zonă principiile pe care le promovau au fost încălcate în mod flagrant.

În cartea *From Stalinism to Eurocommunism. The Bitter Fruits of Socialism in one Country*, Ernest Mandel a criticat dur doctrina eurocomunistă din prisma lipsei de curaj de a duce la capăt propriile idei, și pentru că s-au dovedit a fi prea maleabili cu instituțiile burgheze. Tot în cartea sa a denunțat ideea originii gramsciene a eurocomunismului: „O analiză a lucrării lui Gramsci demonstrează că este fraudulos a invoca moștenirea lui de către eurocomuniști.”[32] Deși a formulat critici la adresa eurocomunismului, l-a apărat pe Secretarul General al Partidului Comunist Spaniol, Santiago Carrillo, în fața atacurilor sovietice: „răspunsul teoretic al *New Times* la adresa lui Carrillo este un mix de falsificări, calomnii”[33].

Critica cea mai vehementă a venit din partea lui Enver Hodja. În cartea sa *Eurocomunismo es anticomunismo* a catalogat eurocomuniștii ca fiind revizioniști, iar eurocomunismul ca aliatul imperialismului capitalist și a fascismului împotriva revoluției proletariatului[34].

Neînțelegerile și divergențele din interior au măcinat eurocomunismul. Diferendele de păreri, precum și evoluția lumii în ultima etapă a Războiului Rece au marcat sfârșitul eurocomunismului, astfel că a dispărut fără reușite majore.

III. Concluzii

Politica de destindere, relaxarea relațiilor internaționale și schimbările survenite în Europa i-au determinat pe anumite partide comuniste din Europa de Vest să se gândească la posibilitatea guvernării. Partidul Comunist Italian, Francez și Spaniol au recunoscut învechirea ideologiei comuniste și necesitatea adaptării ei la contextul existent. Scopul lor principal a fost de a obține voturi din partea alegătorilor, dar au decis să apeleze la un ton diferit. Deși nu au renunțat la doctrina marxist-leninistă, cele trei partide au modelat o nouă idee politică, intrată în istoriografie sub denumirea de eurocomunism. Fenomenul nu a apărut brusc, ci a fost un proces de lungă durată, cu rădăcini din înaintea celui de -al Doilea Război Mondial, și care a ajuns la punctul culminant în a doua jumătate a anilor 70. Toată perioada de existență a fost caracterizată de divergențe. Partidele eurocomuniste au fost aspru criticate atât de politicienii sovietici cât și de omologii săi americani,

[29] Basosi, Duccio; Bernardini, Giovanno, „The Puerto Rico Suumit of 1976 and the Eurocommunism”, în Nuti, Leopoldo (ed.), *The Crisis of Detente in Europe. From Helsinki to Gorbachev, 1975-1985*, Routledge, Londra, 2009, pp. 258-259
[30] Revel, Jean-François,*op.cit.*, p.110
[31] Claudin, Fernando, *Eurocommunism and Socialism*, NLB, Paris, 1978, pp. 134-145
[32] Mandel, Ernest, *From Stalinism to Eurocommunism. The Bitter Fruits of Socialism in one Country*, NLB, Paris, p. 169
[33]*Ibidem*, p. 76
[34] Hoxha, Enver, *Eurocomunismo es anticomunismo*, Instituto de estudios marxista leninista adjunto al CC del PTA, Editura 8 Nentori, Tirana, 1979, p. 1

dar și de opinia publică europeană de Vest. Criticile au venit și inclusiv din înăuntrul partidelor lor. În ciuda respectului pentru valorile democratice, constituționale, a deschiderii spre alianțe politice și distanțarea de Moscova, nu au reușit să convingă alegătorii (în afara Italiei). Lipsa de consens din sânul partidelor, lipsa de angajament din partea PCF și căderea comunismului au cauzat dispariția eurocomunismului, fără să atingă țelul impus.

BIBLIOGRAPHY

Documente inedite

C.I.A, *European Communist Parties,* 26. mai 1977, data accesării: 29.04.2018
Carrillo, Santiago, „Los comunistas no tenemos centro dirigente ni disciplina internacional", în Suplimentul *Mundo Obrero*, anul XLVI, nr. 28, 14. iulie 1976

Zdenko, Antic, *Eurocommunists on Eurocommunism*, Radio Free Europe Research, RAD Background Report, World Communist Movement, nr. 171, 11 iulie 1980

Cărți și articole de cărți

Aspaturian, Vernon, V.; Burke, David, P.; Valenta, Jiri (ed.), *Eurocommunism between East and West*, Indiana University Press, Bloomington, 1980

Basosi, Duccio; Bernardini, Giovanno, „The Puerto Rico Suumit of 1976 and the Eurocommunism", în Nuti, Leopoldo (ed.), *The Crisis of Detente in Europe. From Helsinki to Gorbachev, 1975-1985*, Routledge, Londra, 2009

Claudin, Fernando, *Eurocommunism and Socialism*, NLB, Paris, 1978

Crockatt, Richard, *The Fifty Years World. The United States and the Soviet Union in World Politics 1941-1991*, Routledge, Londra și New York, 2002

Elliott, Philip; Schlesinger, Philip, „Eurocommunism: Their Word or Ours?", în *The Changing Face of Eurocommunism*, Childs, David (editor), Routledge, New York și Londra, 2016,

Fasanaro, Laura, „Eurocommunism. An East German Perspective" în Nuti, Leopoldo (ed.), *The Crisis of Detente in Europe From Helsinki to Gorbachev 1975-1985*, Routledge, Londra și New York, 2008

Goode, Stephan, *Eurocommunism*, Franklin Watts, New York, 1980

Hoxha, Enver, *Eurocomunismo es anticomunismo*, Instituto de estudios marxista leninista adjunto al CC del PTA, Editura 8 Nentori, Tirana, 1979

Mandel, Ernest, *From Stalinism to Eurocommunism. The Bitter Fruits of Socialism in one Country*, NLB, Paris

Stone, Dan, *Goodbye to all that? The Story of Europe since 1945*, Oxford University Press, Oxford, 2014

Tismăneanu, Vladimir, *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc,* Polirom, Iași,2005

Articole științifice

Dominguez, Caldevilla, David; Garcia, Garcia, Enrique, „Antonio Gramsci y las raices lejanas del eurocomunismo: el precedente olvidado", în *Revista de Comunicacion Vivat Academia*, anul XVII, nr. 129, 2014

Donofrio, Andrea, „El eurocomunismo, ¿producto de la crisis económica y política de los setenta?", în *Revista de Estudios* nr.163, Madrid, 2014

Faraldo, José, M., „Entangled Eurocommunism: Santiago Carrillo, the Spanish Communist Party and the Eastern Bloc during Spanish Transition to Democracy, 1968-1982", în *Contemporary European History*, nr. 26, Cambridge University Press, Cambridge, 2017

Moustafine, Mara, *Eurocommunism (I),* Australian Outlook, Sydney, 1978

Revel, Jean-François „The Myths of Eurocommunism", în *Foreign Affairs*, Vol. 56, No. 2, ianuarie 1978

THE ECHOES OF THE BIGGEST AGRARIAN REFORM IN EUROPE AFTER FIRST WORLD WAR, THE ISSUE OF THE OPTANTS FROM TRANSYLVANIA

Mircea Dumitru Prozan
PhD, Pedagogic National College, Tîrgu Mureș

Abstract: At the beginning of the 20th century, the agrarian crises and the inequalities created during the last centuries in Europe, claimed a redistribution of the financial funds towards the people who cultivated the land. Both in theory and in practice, this operation implied the intervention of the state in order to carry out radical reforms through which a realignment of the agrarian property structure founded on democratic practices was to be achieved. However, among the expected effects and their economic, social and politic impact, there were situations in which the predicted result was not achieved, or the effects produced were different from the objectives targeted by the revolutionaries or they were even opposite to theirs. This work environment was facilitated or nurtured by the internal or external circumstances or factors, which were more or less objective, identified or not, through the mechanisms of the authorities from that time. At a national level, respectively in Transylvania, among the most vehement opponents of the re-establishment of the land property on social criteria, with an important international echo, were the Hungarian opponents. In this context, we instrumented the effects that the agrarian reform of 1921 had over the diminishing of the social and national tensions in a period that was marked by the existence of some risks that could affect the internal order and even the stability of the Romanian state.

Keywords: agrarian reform, land property, optant, absentee, expropriation/ reformă agrară, proprietate funciară, optant, absenteist, expropriere.

Reforma agrară din anul 1921 a generat mari nemulţumiri cu localizări și consecințe multiple. Pe langă interesele marilor proprietari deposedați de proprietățile lor, precum și cele ale unora dintre îndreptățiții afectați de modul neconform cu prevederile legale în care au fost efectuate împroprietăririle, se înscrie și mult discutata problemă a optanților maghiari. În contexul specific al perioadei, respectiv după Marea Unire de la 1918, circa 500 de proprietari maghiari din Transilvania, uzând de drepturile conferite de prevederile articolelor 63 și,250 ale Tratatului de la Trianon, au optat pentru cetăţenia maghiară. De menționat este faptul că acest act juridic stipula că persoanele de etnie maghiară care aveau peste 18 ani și domiciliul în Transilvania puteau beneficia de dreptul de a opta pentru cetăţenia română sau cea maghiară. De asemenea, aceștia aveau dreptul să-și păstreze bunurile imobile pe care le posedau în statul în care îşi aveau domiciliul înainte de a-și exprima opțiunea.[1]

Până în anul 1918, în teritoriile româneşti aflate în fosta Ungarie și implicit în imperiul austro -ungar, pe lângă exproprierile care vizau în general proprietăţiile de peste 100 iugăre, unele clauze speciale vizau exproprierea în întregime și a proprietăţilor funciare ale absenteiştilor care depăşeau suprafaţa de peste 50 iugăre.

În Transilvania, termenul de ”absenteist” a fost asimilat cu cel de ”optant”, deși aceștia acopereau concepte cu valențe diferite. În contextul acelor vremuri, cei doi termeni făceau referire la categorii de cetăţeni diferite, spre exemplu persoana absenteistă putea să nu opteze pentru cetăţenia maghiară.

[1] Virgil Pană, *Minoritățile etnice din Transilvania între 1918 și 1940, Drepturi și privilegii*, Editura Tipomur, Târgu Mureș, 2006, p.164.

Conform statisticilor din acea perioadă numărul optanţilor maghiari care au fost expropriaţi a fost de 367. Dacă ne raportam la faptul că persoanele care aveau proprietăţi sub 50 de iugăre erau scutiţi de expropriere, rezultă că în realitate numărul acestora era mult mai mare.

De regulă, suprafeţele de teren deţinute de optanţi erau în general foarte mari. În acest sens, relevantă este situaţia a 23 de optanţi care deţineau moşii cu suprafeţe cuprinse între 4.000 şi 50.000 iugăre, acestea totalizând 344.842 iugăre.[2] Astfel, în anul 1919 în Transilvania, proprietăţile optanţilor reprezentau 5,72% din suprafaţa de 6.026.882 iugăre a proprietăţilor de peste 100 iugăre.

Prin o serie de demersuri şi acţiuni, autorităţile de la Budapesta au încercat să obstrucţioneze exproprierea marilor proprietăţi maghiare din Transilvania. Deşi, mulţi dintre marii latifundiari maghiari au părăsit ţara cu mult înaintea actului de la 1 Decembrie 1918, stabilindu-se definitiv în Ungaria, aceştia au valorificat oportunităţile de tergiversare a exproprierii de terenuri, uzând cu precădere de dreptul de a formula contestaţii, plângeri sau alte acţiuni în instanţele judecătoreşti din România.

Tot în aceeaşi ordine de idei se înscriu şi acţiunile întreprinse de reprezentanţii guvernului maghiar. În cadrul dezbaterilor ce au precedat semnarea Tratatului de pace de la Trianon, relevante au fost sesizările înaintate delegaţiei americane de la Budapesta, luările de cuvânt în plenul Conferinţei ambasadorilor de la Paris şi prelegerile din cadrul Consiliului Societăţii Naţiunilor Unite, unde aceştia au contestat modul de aplicare al reformei agrare din Transilvania. Prevalându-se de interpretarea arbitrară a prevederilor Tratatului de la Trianon, autorităţile maghiare au militat pentru dreptul proprietarilor maghiari de a-şi păstra bunurile pe care le-au avut în Transilvania cu toate că aceştia au preferat cetăţenia maghiară faţă de cea română.

În cadrul tratativelor care au avut loc la Trianon, delegaţia maghiară a solicitat să fie interzisă exproprierea marilor proprietăţi agricole din Transilvania, lucru cu care nu au fost de acord decidenţii din cadrul Conferinţei de Pace. Ca alternativă, acestora li s-a indicat posibilitatea de a se adresa Tribunanului arbitral mixt prevăzut în art. 239 al acestui tratat. Această instanţă de judecată era format din 3 membri, câte un reprezentant al fiecărei părţi, iar preşedintele trebuia să fie o persoană neutră, agreată de reprezentanţii celor două ţări.

Unul dintre cele mai virulente proteste înaintat Consiliului Societăţii Naţiunilor de către reprezentanţii guvernului maghiar a fost acela din 15 martie 1923. Astfel, s-au contestat acţiunile privind exproprierea bunurilor latifundiarilor maghiari, măsură care în opinia acestora era considerată o gravă încălcare a prevederilor art. 63 a Tratatului de la Trianon şi a art 3 din Tratatul Minorităţilor. Faţă de noua reclamaţie a guvernului maghiar, Nicolae Titulescu în calitate de reprezentant al României a argumentat în şedinţa din 20 aprilie 1923 că, în fapt exproprierea şi împroprietărirea reprezintă un act social necesar şi în acelaşi timp impus pentru aplanarea gravelor probleme ridicate de răscoala din 1907. De asemenea, în expunerea sa de argumente, diplomatul român arăta că nu se putea crea străinilor optanţi o situaţie privilegiată, faţă de cea a cetăţenilor români, întrucât legea trebuia să fie egală pentru toţi, iar de efectele împroprietăririi beneficiau atât ţăranii români cât şi cei maghiari.[3]

În articole apărute în presa vremii, în prelegerile susţinute în cadrul simpozioanelor şi a altor manifestări, în care a fost dezbătută chestiunea marilor proprietari maghiari care au optat pentru cetăţenia maghiară, au fost luate poziţii de către specialiştii în drept, oamenii politici şi ziarişti cu renume internaţional. Aceste intervenţii au fost publicate într-o lucrare de sinteză apărută la Geneva în anul 1927, cu titlul ”Reforme Agraire en Roumanie et les optants hongrois de Transylvanie devant la Societe des Nations”.

În acest context s-au remarcat Alejandro Alvarez corespondent al Institului Francez, vicepreşedinte al Institutului de Drept Internaţional, Secretar general al Institului american de drept

[2] Gheorghe Buzatu Coordonator, Agrigoroaiei, I., , Bold, E. Buşe, C., Buzatu, Gh., Ciupercă, I., Dascălul, N., Dobrinescu, V., Florescu, I.,Gh., Iacobescu, M., Ivănescu, D., Kareschi, A., Lupu, Z.N., Matei, V., Muşat, M., Pavelescu, I., Popescu, E., Potra, G., Saizu, I., Scurtu, I., Seftiuc, I., Şandru, D. & Turcu I.C. (1982). Titulescu şi strategia păcii, Iaşi, Editura Junimea, p.170.

[3] Gheorghe Buzatu Coordonator, op. cit., p.173.

internaţional, Jean Appleton profesor universitar din Lyon, preşedintele Asociaţiei avocaţilor din Franţa, Etienne Bartin, Jules Basdevant, Donnedieu de Vabres, Maurice Picard, Lois le Fur, profesori universitari la Facultatea de Drept din Paris, Leon Duguit decan al Facultăţii de Drept din Bordeaux, Albert Wahl profesor la Facultatea de Drept din Paris, Decan onorific al Facultăţii de Drept din Lille, Karl Strupp profesor la Facultatea de Drept din Frankfurt şi membru al Institului de Drept Internaţional, Antoine Sottile membru în Consiliul Institului de Drept Internaţional de la Roma, Director al Revistei de Drept Intertnaţional de la Geneva, Marcel Sibert profesor la Facultatea de Drept din Lillle, Director al Revistei Generale de Drept Internaţional Public, Walther Schucking profesor la Universitatea din Berlin, membru al Curţii de arbitraj de la Haga, Robert Redslob profesor al Facultăţii de Drept din Strasbourg, Baron Alberic Rolin preşedintele Institului de Drept Internaţional, profesor emerit al Universităţii din Gand, Robert Redslob profesor la Facultatea de Drept din Strasbourg, Nicolas Politis vicepreşedinte al Academiei de drept internaţional de la Haga, membru al Institului de Drept Internaţional şi al Curţii permanente de arbitraj, Paul Pic profesor la Facultatea de drept din Lyon, Charles Lyon -Caen, decan onorific al Facultăţii de Drept din Paris, J.EG. de Montmorency profesor la Universitatea din Londra, A. Pearce Higgings profesor de drep Internaţional la Universitatea Cambridge.[4]

Din lucrarea anterior menționată, într-o manieră clară, precisă și pertinentă, reies mai multe idei, ilustrate cu numeroase exemple din practica juridică. În fapt, acestea au confirmat principiile care au guvernat legile de reformă agrară înfăptuite în România la sfârşitul primei conflagraţii mondiale.

Pentru a avea o imagine clară cu privire la delicata problemă a optanților, se impune a fi prezentate succint câteva din numeroasele puncte de vedere și idei regăsite pe această temă. Astfel, una dintre cele mai detaliate prezentări a situaţiei agrare din România a făcut-o Alejandro Alvarez, corespondent al Institului Francez, vice-preşedinte al Institutului de Drept Internaţional, Secretar general al Institutului American de Drept Internaţional. Sintetizând problema agrară românească, acesta a arătat că în România ca şi în alte ţări din Europa, mai ales din est şi Balcani, se găsea de multă vreme într-o situaţie specială în ce priveşte repartiţia proprietăţii funciare, respectiv jumătate din teritoriul ţării, adică circa 4 milioane de ha erau în posesia a numai 4000 de proprietari faţă de o populaţie mai mare de 7 milioane locuitori, majoritar rurală. În opinia sa, această situaţie era considerată ca fiind anormală, existând riscul să afecteze grav stabilitatea socială. Acesta mai arată că guvernul român s-a preocupat de problemele din lumea satului încă din anul 1913, iar în ideea democratizării în mod real a sistemului de proprietate a emis legile agrare din 1917 şi 1918, completate cu cele din 1920 şi 1921. Aceste legi au însemnat o revoluţie în transferul dreptului de proprietate, de la marii moşieri spre ţărani, context în care arăta că exproprierea viza fără excepţie atât pe proprietarii români cât şi pe cei străini.[5]

Pornind de la faptul că legislaţia trebuia să fie unitară la nivel naţional, Alvarez arăta că legile în vigoare în România, precum şi cele care vor fi aplicate ulterior, trebuiesc impuse şi în Transilvania, aşa cum s-a realizat în Banat, Bucovina și Basarabia. Prin urmare, exproprierile vizau toate latifundiile, inclusiv cele deţinute de către optanţii maghiari. Aceste idei au generat o ripostă a autorităţilor maghiare, care au considerat că aplicarea legilor agrare reprezintă un act ,,de lichidare'' sau mai degrabă ,,spoliere" a proprietarilor maghiari.

Pe de o parte, dând dovadă de o bună cunoaştere a cazului analizat, mergând firesc pe prezentarea în mod obiectiv a faptelor, în intervenţiile sale, Alejandro Alvarez a expus punctele de vedere a ambelor părţi. Astfel, prin memoriul adresat pe 15 martie 1923 de delegaţia maghiară Consiliului Societăţii Naţiunilor, guvernul român a fost acuzat de încălcarea art. 63 din Tratatul de la Trianon, iar prin urmare se afirma că dispoziţiile legislative şi administrative ale guvernului român erau contrare tratatului. De asemenea, reprezentanţii maghiari au solicitat ca bunurile

[4] Reforme Agraire en Roumanie et les Optants hongrois de Transylvanie devant la Societe de Nations, Paris,1927, Imprimerie du Palais, 1927, p1.
[5] Reforme Agraire en Roumanie et les Optants hongrois de Transylvanie devant la Societe de Nations, Paris,1927, Imprimerie du Palais, 1927, p.35.

imobiliare ale optanţilor maghiari, confiscate prin reformele agrare din România să fie redate celor care au fost deposedaţi, precum și o indemnizație pentru a se recupera prejudicial cauzat de aceste deposedări.[6]

Pe de altă parte, Alvarez arăta că, reprezentanții guvernului român în şedinţa de consiliu din 20 aprilie 1923, în susținerea legilor şi acțiunilor întreprinse pentru punerea în aplicare a reformei agrare au precizat și argumentat că, prevederile art. 63 nu au fost încălcate. În acest context, afirmaţia de spoliere a ,,subiecţilor'' maghiari nu este justificată întrucât legile agrare au fost aplicate tuturor locuitorilor, indiferent de etniea acestora. Astfel, exproprierea nu s-a realizat pe criterii discriminatorii, ci dimpotrivă a avut în vedere toate marile proprietăţi fără a ține seama de naţionalitatea proprietarului. De asemenea, în prelegerile sale, a evidențiat că la rândul său guvernul român a reclamat acțiunea guvernanților maghiari, argumentând că o astfel de solicitare ar fi echivalat cu crearea unei situaţii privilegiate optanţilor maghiari. Această situație ar fi condus la crearea unui precedent periculos, precum și la o serie de contestaţii din partea celorlalţi nemulţumiţi, alţii decât cei de etnie maghiară. În facto, se poate spune că astfel de privilegii afectau chiar principiile consfințite prin Tratatatul de la Trianon.

Întrucât nu s-a ajuns la o înţelegere, pentru a concilia interesele celor două părţi, juristul Adatci care era ambasadorul Japoniei în Belgia şi membru în Consiliul Societăţii Naţiunilor a propus ca diferendul să fie înaintat Curţii Permanente de Justiţie de la Haga. Însă, delegatul României Nicolae Titulescu a contestat propunerea pe motiv că reforma agrară este un act de importanţă naţională pentru România, iar prin urmare această decizie nu putea fi pusă în discuiţie ca un act juridic.[7]

Printre politicienii români care au înţeles atât raţiunile sociale, economice şi naţionale ale reformei agrare din 1921, cât și implicațiile acesteia, se numără și Niculae Titulescu. Fiind un bun cunoscător al realității economice românești, a conştientizat faptul că acest act de justiție socială va crea mari dispute pe plan internaţional, provocate în mod special de proprietarii maghiari expropriaţi. În repetate rânduri, în calitate de ministru de externe al României, acesta a arătat reprezentanţilor diplomatici a celorlalte ţări care făceau parte din Societatea Naţiunilor că problema pusă în discuție este de competenţa statului suveran unde are loc şi prin urmare nu este un subiect care ar trebui discutat în forurile internaţionale. De asemenea, marele om politic şi diplomat român arăta că chestiunea agrară crease prea multe conflicte în societatea românească de la cumpăna celor două veacuri fapt pentru care se impunea soluționarea cât mai grabnică a acesteia.

Ulterior, în luna mai a anului 1923, au avut loc noi tratative la Bruxeles între delegaţia maghiară condusă de Emerik Csaki şi Ladislau Gajzogo şi cea română condusă de Nicolae Titulescu. După mai multe negocieri, cele două părți au ajuns la un acord pe principalele puncte discutate, rămânând a fi clarificate în următoarele întâlniri pe această temă aspecte privind cuantumul şi forma de plată a idemnizaţiei care urma a fi plătită în contul exproprierii. Însă, Daruvary care era ministru de externe al guvernului maghiar, i-a dezavuat pe delegaţii maghiari invocând faptul că aceştia nu erau împuterniciţi pentru a efectua negociri directe. În contextul arătat, în această procedură, partea maghiară a invocat viciul de consimţământ şi excesul de putere. Astfel, trimisul diplomatic al Ungariei la Geneva, contele Albert Appony a adus în discuție chestiunea aflată în litigiu în şedinţa din 5 iulie 1923 a Consiliului Societăţii Naţiunilor. Contracarând astfel de pretexte și acțiuni, la intervenţia promtă şi pertinentă a lui Nicolae Titulescu, Consiliul a fost de acord cu valabilitatea acordului, cu toate că reprezentantul Ungariei s-a abţinut de la vot declarând că pentru ţara sa problema rămâne nerezolvată.[8]

Prin nerecunoaşterea de către guvernul maghiar a Acordului din 29 mai 1923, s-a ajuns în situaţia ca optanţii maghiari să invoce articolele 239 şi 250 ale Tratatului de la Trianon, prin care li

[6] Ibidem.

[7] Gheorghe Buzatu Coordonator, op. cit., p.174.

[8] C. D. Cutcutache, (1931). *Un mare conflict internațional: Optanții Unguri ai Transilvaniei și reforma agrară din România*, Tipografia Revistei Geniului, Cotroceni- București, p. 16, 59; Gheorghe Buzatu Coordonator, op. cit., p.174.

se oferea posibilitatea să se adreseze Tribunalului Arbitral Mixt româno- maghiar. Această instanţă de judecată era formată din câte un reprezentant al fiecărei părţi, iar preşedintele se alegea cu consimţământul celor două guverne, și trebuia să fie o persoană neutră. Până în anul 1927, cât a funcţionat, acestui tribunal i s-au adresat 345 proprietari, din care 26 fuseseră scutiţi de expropriere, 15 au fost expropriaţi de terenuri în suprafață de până la 5 iugăre, iar 10 de terenuri cu suprafeţe cuprinse între 5 şi 20 iugăre. Printre reclamanţii care s-au adresat acestui for se numărau şi proprietari care aveau proprietăți sub 50 iugăre. Aceștia au fost expropriaţi nu ca absenteişti ci în baza legii de reformă agrară aplicată în Transilvania, pentru locuri de casă şi pentru construcţia de localuri de biserici şi şcoli. Ori asemenea exproprieri s-au efectuat şi în rândul micilor proprietari români, iar prin urmare nu se poate invoca discriminarea etnică la aplicarea acestor proceduri specifice reformei agrare. Mai mult, în majoritatea cazurilor cei expropriaţi au primit la schimb sau în compensație alte loturi de teren.[9]

Un alt mare jurist care a abordat această delicată problemă a fost Leon Duguit, decan al Facultăţii de Drept din Bordeaux, care în articolul „Diferendul româno-ungar şi Consiliul Societăţii Naţiunilor", apărut în „Revista de drept internaţional şi de legislaţie comparată"[10] retoric a încercat să răspundă la următoarele întrebări: "Dacă o ţară poate să-şi modifice în mod liber legislaţia internă privind fondul funciar? Și dacă această lege se poate aplica fără distincţie pe teritoriul său indiferent de naţionalitatea proprietarilor săi?". În contextul arătat, Duguit afirma că deși studiază dreptul de 50 de ani, nu înţelegea cum la asemenea întrebări se poate formula un răspuns negativ, în condiţiile în care sistemul proprietăţii a fost stabilit în orice perioadă de timp de legile locale şi este firesc să rămână aşa în continuare. De asemenea, acesta arăta că fără a se avea în vedere practica judiciară consacrată de-a lungul timpului vis a vis de acest domeniu, jurişti celebri au negat dreptul statului român de a-i expropria pe proprietarii maghiari care au optat pentru cetăţenia maghiară. În facto, prin invocarea art. 250 al Tratatului de la Trianon se încerca reducerea puterii de decizie a legislatorului român. Nefiind de accord cu astfel de practici, printr-o exprimare clară şi flexibilă, faimosul profesor afirma *"Bogata lor imaginaţie a ştiut să acumuleze pentru a apăra această teză argumente peste argumente, unele mai proaste decât celelalte şi pe care, în ciuda respectului pentru ştiinţa lor, îndrăznesc să le calific drept sofisticate*".[11]

Afirmaţile reputatului profesor vin să consolideze caracterul nediscriminatoriu al exproprierii, act care a avut la bază anumite raţiuni sociale şi economice care au impus măsuri pentru ameliorarea nivelului de trai al ţărănimii care era extrem de scăzut ca urmare a lipsei de pământ. Astfel, au fost afectaţi toţi proprietarii indiferent de etnia lor. Mai mult din cele expuse mai sus se observă clar că dacă s-ar fi creat pentru optanţi situaţia de a-şi păstra proprietăţile ar fi creat un precedent periculos care ar fi dus la astfel de cereri şi din partea celorlalți cetăţeni de alte etnii expropriaţi. Pe cale de consecință în contextul dat se punea în discuţie chiar suveranitatea statului român în ceea ce privește dreptul de a-şi aplica legile pe teritoriul său. În urma exproprierii au avut de suferit toţi proprietarii şi prin urmare nu era corect să creezi unora o situaţie privilegiată.

Raţiunile sociale şi politice au primat în detrimentul celor economice şi a respectului pentru proprietate.

Revoltele comuniste din Rusia şi Ungaria puteau crea un precedent şi pentru statul român, mai ales că răscoala din 1907 care a perturbat atât demult societatea românească era încă vie în memoria contemporanilor.În condiţiile de după război când se stingeau imperii, dinasti, apăreau noi state, se schimbau regimuri politice, avea loc o democratizare a multor state, era greu să soliciți un regim special pentru anumiţi proprietari, iar pe alţii să-i pui să respecte legea cu tote implicaţiile ei. În general, aceasta i-a dezavantajat pe cei care au trebuit să cedeze pământul.

O altă intervenţie pertinentă pe marginea acestei probleme, a avut-o un alt reputat jurist din această perioadă, respectiv Baron Alberic Rolin, care era Preşedintele Institului de drept

[9] C. D. Cutcutache, op. cit., p. 175.
[10] Leon Duguit, Revista de drept internaţional şi de legislaţie comparată, Bruxeles, nr 4-5 din 1927.
[11] Reforme Agraire en Roumanie et les Optants hongrois de Transylvanie devant la Societe de Nations, Paris,1927, Imprimerie du Palais, 1927, pp.144-145.

internaţional şi profesor emerit la Universitatea din Gand. Prin studiul intitulat ”Reformes agraires et la competence des T.A.M.”, acesta arăta că, exproprierea s-a realizat fără a se ţine cont de naţionalitatea sau cetăţenia celor expropriaţi. Astfel, printre aspectele prezentate în cercetarea sa, se află şi o petiţie din luna martie 1927 trimisă de guvernul român Consiliului Societăţii Naţiunilor în care se arată cum au fost expropriate şi numeroase proprietăţi ale unor femei române care s-au căsătorit cu cetăţeni din alte state primind prin urmare cetăţenia soţului. Spre exemplu, au fost expropriate Maria Ghica devenită baroneasă Szenkerenty, pentru 1645 ha, Maria Bibescu devenită contesă de Montesquieu 10.301 ha, Maria Ştirbey devenită de Blom, 14.177 ha. Au fost expropriaţi şi numeroşi străini care aveau proprietăţi în România, ca de exemplu Mme Dunphin din Franţa cu 233 ha, Herman Junger din Cehoslovacia cu 440 ha, Jecu Nicolici din Serbia 4074 ha, Arghiropolos din Grecia 2184 ha, principele Mario Ruspoli din Italia 4240 ha. Autorul își continuă expunerea arătând că atât românii, cât şi toţi aceşti străini au fost expropriaţi, dintr-o ,,implacabilă necesitate’’pentru a asigura necesarul de pământ pentru împroprietărire şi fără să pretindă un tratament preferenţial.[12]

Guvernele care s-au perindat la conducerea țării, au încercat să aibă un permanent dialog cu autorităţile maghiare şi în forurile internaţionale unde s-a dezbătut această sensibilă chestiune spre deosebire de guvernele Iugoslaviei şi Cehoslovaciei care deşi au expropriat prin legile agrare naționale, similare cu cea din România, mulţi proprietari maghiari, au refuzat să poarte orice discuţie pe această problematică, motivând că o reformă agrară ţine de competenţa suveranităţii unui stat. Nicolae Titulescu care reprezenta statul român în acest litigiu arăta că pe lângă ţăranii români care au fost împroprietăriţi cu loturi sub 5 ha, se aflau şi 46.000 maghiari, 35.000 ruşi, 25.000 germani, 13.000 bulgari, etc. Dacă se iau în calcul toţi minoritarii împroprietăriţi cifra ajunge la circa 200.000 de persoane.[13]

Optanţii unguri fiind conştienţi că nu se pot opune exproprierii, au încercat să obţină un avantaj financiar prin solicitarea unui preţ cât mai mare pe pământul expropriat. Suma pe care au pretins-o a fost de-a dreptul fabuloasă, se ridica la 33 de miliarde lei, în timp ce bugetul României era de numai 13 miliarde lei.

Statul român a cheltuit sume mari pentru ai despăgubi pe marii proprietari maghiari care au renunţat la cetăţenia română. Astfel, până în anul 1930 s-au plătit sub titluri de rentă 13.8519.537 lei unui număr de 19 optanţi maghiari. Printre beneficiarii cei mai importanţi se numără și moşierul Banffy Mikloş care a primit suma de 1.234.800 lei pentru moşiile Băiţa din judeţul Mureş, Babiţa, Odeşti, Ortiţa, Cornu, Cehu Silvaniei, Horvatu Român, Oarţa de Jos, Oarţa de Sus, Ineu şi Benesat din Judeţul Sălaj.[14]

În urma unor lungi negocieri, în care un rol important l-a avut N.Titulescu s-a ajuns la un compromis pe 28 aprilie 1930 prin care s-a creat un fond agrar pentru plata optanţilor maghiari. Acest fond era alimentat din renta de împroprietărire depusă de România, Cehoslovacia şi Iugoslavia în contul optanţilor, din datoriile de război pe care Ungaria le datora Angliei, Franţei, Italiei, Belgiei, Portugaliei şi Japoniei, pe care aceste ţări le-au cesionat fondului agrar, precum și din sumele revenite României, Cehoslovaciei şi Iugoslaviei în contul anuităţilor de plată datorate de Ungaria ca despăgubiri de război. În urma acestor măsuri statele implicate sau vizate de această delicată problemă, au renunţat să se mai implice.[15]

Similar altor zone din Transilvania problema optanților a fost prezentă și în județul Târnava Mică plasa Dumbrăveni, în care modul de aplicare al reformei agrare de la 1921 a fost redat detaliat în studiul de caz prezentat în Teza de doctorat cu titlu ”*Construcţia economică a României,*

[12] Ibidem, p.342.
[13] Ioan Scurtu - Agrigoroaiei, I., Axenciuc, V., Bold, E. Botoran, C., Bozga, V., Buzatu, Gh., Dobrinescu, F.V., Grigorescu, D., Iancu, Ș., Ionioță, Gh., Micu, D., Otu, P., Retegan, M., Scurtu, I. & Zbuchea, Gh. (2003). *Istoria Românilor,* Volumul VIII,Editura Enciclopedică, București, p. 59.
[14] Virgil Pană, *Minoritari şi majoritari în Transilvania interbelică,* Editura Tipomur, Târgu Mureş, 2005, p.335.
[15] Virgil Pană, op. cit., 2006, p.166.

Reforma agrară în fostul județ Târnava Mică -Plasa Dumbrăveni"[16]. În cadrul plasei analizate au fost identificați 4 proprietari, respectiv Ecaterina Issekutz din Dumbrăveni, Paul Hovath din Șmig, Polixenia Tampos din Ernea și Eugen Somogy din Șoard. Inițial, aceștia au fost catalogați drept absenteisti, iar ca urmare în cadrul lucrărilor specifice reformei agrare le-au fost expropriate terenurile deținute în proprietate.

În urma soluționării contestațiilor formulate către Comitetul Agrar au rămas în această categorie doar Polixenia Tampos cu domiciliul în orașul Vaspren din Ungaria, căreia prin Hotărârea nr. 97 din 20 mai 1922 a Comisiei de Ocol Dumbrăveni i s-au expropriat 112 iugăre teren arabil, 28 iugăre fânațe și 7 iugăre pășune, teren deținut în comuna Ernea[17] și lui Eugen Somogy cu domiciliul în Ungaria, proprietățile pe care le deținea, din care și cele din localitatea Șoard.[18]

Marea majoritate a proprietarilor mari au rămas în țară,iar prin urmare impactul optanților asupra modului de aplicare al reformei agrare a fost nesemnificativ. La această stare de fapt a contribuit și structura etnică a populației din Transilvania, care era predominant formată din români, precum și a faptului că multe dintre marile proprietăți funciare erau deținute de către entități, în special de cultele religioase.

BIBLIOGRAPHY

- Buzatu Gheorghe, Scurtu Ion, *Istoria românilor în secolul XX*, Editura Paideia, București, 1999.
- Buzatu Gh. Coordonator, Agrigoroaiei, I., , Bold, E. Buşe, C., Buzatu, Gh., Ciupercă, I., Dascălul, N., Dobrinescu, V., Florescu, I.,Gh., Iacobescu, M., Ivănescu, D., Kareschi, A., Lupu, Z.N., Matei, V., Mușat, M., Pavelescu, I., Popescu, E., Potra, G., Saizu, I., Scurtu, I., Seftiuc, I., Șandru, D. & Turcu I.C. (1982). Titulescu și strategia păcii, Iași, Editura Junimea.
- Cutcutache, C.D. (1931). *Un mare conflict internațional: Optanții Unguri ai Transilvaniei și reforma agrară din România*, Tipografia Revistei Geniului, Cotroceni- București.
- Duguit Leon, Revista de drept internaţional şi de legislaţie comparată, Bruxeles, nr 4-5 din 1927.
- Pană Virgil, *Minoritari şi majoritari în Transilvania interbelică,* Editura Tipomur, Târgu Mureş, 2005.
- Pană Virgil, *Minoritățile etnice din Transilvania între 1918 și 1940, Drepturi și privilegii*, Editura Tipomur, Târgu Mureș, 2006.
- Prozan Mircea, *Construcția economică a României, Reforma agrară în fostul județ Târnava Mică -Plasa Dumbrăveni, Universitatea Babeș Bolyai, 2016.*
- Scurtu, I.(1982). *Viaţa politică în România,* 1918-1944, Editura Albatros, Bucureşti.
- Scurtu, I. Coordonator, Agrigoroaiei, I., Axenciuc, V., Bold, E. Botoran, C., Bozga, V., Buzatu, Gh., Dobrinescu, F.V., Grigorescu, D., Iancu, Ș., Ionioță, Gh., Micu, D., Otu, P., Retegan, M., Scurtu, I. & Zbuchea, Gh. (2003). *Istoria Românilor,* Volumul VIII,Editura Enciclopedică, București.
- Sigmirean Cornel, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Editura Presa Universitara Clujană, Cluj Napoca 2000.
- Sigmirean Cornel, Fundaţia "Gojdu" 1871-2001, Editura Universității Petru Maior, Tg. Mureș, 2002.
- Reforme Agraire en Roumanie et les Optants hongrois de Transylvanie devant la Societe de

[16] Mircea Prozan, *Construcția economică a României, Reforma agrară în fostul județ Târnava Mică -Plasa Dumbrăveni, Universitatea Babeș Bolyai, 2016.*

[17] Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale - Mureş, Fond Comisia Judeţeană pentru expropriere şi împroprietărire Târnava – Mică, Dosar nr.106, f.2.

[18] Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale - Mureş, Fond Consilieratul Agricol Târnava-Mare, Dosar nr.40, f.21.

Nations, Paris,1927, Imprimerie du Palais, 1927.
- Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale - Mureş, Fond Comisia Judeţeană pentru expropriere şi împroprietărire Târnava – Mică, Dosar nr.106, f.2.
- Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale - Mureş, Fond Consilieratul Agricol Târnava-Mare, Dosar nr.40, f.21.

SOCIO-CULTURAL ASPECTS IN ”ȚARA FĂGETULUI”

Adela Marincu Popa
Politehnica University of Timișoara

Abstract:The Banat has a rich ethnographic culture, which led Lucian Blaga to give it the name of „Romanian Ethnography Baroque”. From the ethnographic areas of Banat, in this study we will analyze the Ethnographic Zone Faget. It has an extremely dense cultural infrastructure both in itself and in its significance. Also, Făgetul area benefited from a research and ethnographic description in line with its creative potential. All these (or most of them) have been discovered, presented, described, researched, revealed.

Keywords:Culture, etnography, Banat, folklore, traditions

Studiul de față face parte dintr-o amplă cercetare ce vizează Atlasul etnografic al Banatului istoric. La rândul ei, Zona etnografică Făget ilustrează evident, nuanțat și în raport aproape ideal, aproape de congruență, un grad surprinzător de conformitate față de conținutul noțiunii de peisaj etnografic ca ipostaziere și variantă a conceptului de *peisaj cultural.* Cu alte cuvinte, „Țara Făgetului” timișan întruchipează o varietate particularizantă a unei zone etnografico-folclorice de peisaj cultural distinct în „cultura etnografică românească”, al cărei caracter baroc este semnificat tocmai de *cultura etnografică bănățeană*, după relevanta expresie a lui Lucian Blaga, dar și după consistentele și amplele argumentări, dintre care cele mai ax(ializ)ate din acest punct de vedere par a fi cele aduse de I. D. Suciu (1940), Vasile Vărădeanu (1985) și Daniela Băcilă (2013).

Ca zonă nord/estică în geografia fizică (dar și în cea umană) a Banatului istoric și implicit în județul Timiș, care (ca structură administrativ-teritorială) succedă de aproape jumătate de veac altor asemenea structuri, calchiindu-le în configurația și liniile lor esențiale; astfel încât, în configurația Banatului istoric, actualul județ Timiș și precedentele lui structuri administrativ-teritoriale dobândesc o perenitate istorică semnificativă de aproape două secole.

Între asemenea coordonate istorice și de geografie umană, „Țara Făgetului” (denumire cu mândrie pastișată de oamenii locului din cele mai bine de 70 de sate ale acestei entități istorice și cultural-spirituale), cu un ethos comunitar, cu un orizont mental și comportamental solid, unitar, stabil și (paradoxal!) în același timp (concomitent, dar și pe un același îndelungat timp) extrem de diversificat, de nuanțat.

Și, iarăși, paradoxal: acest „tot” este convergent și chiar armonios, comunicant în substructurile lui inaparente, de adâncime, acolo unde se generează semnificații etnologice – principalele elemente alcătuitoare ale *semnificativității*, însușire definitorie pentru culturile de tip etnografic. Iar aceste „fapte de semnificativitate” sunt capabile să individualizeze și singularizeze un *anume* peisaj cultural ca peisaj etnografic.

Pentru „nativul genealogic” bănățean, locuitor prin neamul și vița lui în *lumea satului*,în graiul lui *„și-n Þîsa lui d-acasă”*, între semenii lui, el denumește*c*e mai mare localitate (și cea mai apropiată) *Oraș*. Astfel, cei dimprejurul Oraviței, dimprejurul Caransebeșului, vorbind între dânșii, spun „Mă duc la *Oraș*”; cei care se află trăitori între Lugoj și Timișoara, când zic „Mă duc la Oraș”, cel căruia-i spun astfel, înțelege: „Mă duc la Timișoara”; dar dacă merg la Lugoj (sau la Buziaș) atunci spun: „Mă duc la Logoj (sau la Bîzieș)”. Este și motivul pentru care am denumit zona etnografică „Zona Făget”. Această denumire i-am atribuit-o*și* din cauză că – prin aplicarea criteriului de selecție (format din grila suprapunerii a trei rețele), *Făgetul* – deși în nomenclatorul localităților a fost clasificat drept oraș – el a apărut în grila noastră de selecție casemnificativ. Iată, succint enunțate aici câteva argumente:

Deși consemnat, cercetat și descris în destule documente de tip monografic, nu s-a relevat faptul, sesizat de echipa noastră, că existau – de un secol cel puțin – „două Făgeturi": Făgetul „măistoresc" și Făgetul „păoresc". De asemenea, că prin similitudine și probabil printr-un fel de convenție mimetică față de *Oraș* (*id est* Lugoj) în care existau (și încă *există*) trei Lugojuri (Lugojul românesc, Lugojul nemțesc și Lugojul unguresc, fiecare ființând ca vetre distincte, precizăm noi), trebuia să existe similar și trei Făgeturi – cel românesc, cel nemțesc și unul, cel mai nou, cam din jurul anului 1900, cel unguresc.

Trebuia *să fi existat*, după cum, habitudinal, ele mai rătăcesc, pitoresc, în graiul localnicilor.

Realitatea este însă alta. Locul hărăzit drept vatră Făgetului unguresc de autoritatea statală austro-ungară, *Kisstelek, în realitate* a devenit și a rămas „un telec" știut până-n ziua de azi ca **izlaz.** Pentru că *nou veniții* de la sfârșit-început de secol, la fel ca *nou veniții* din Topla din secolele anterioare, s-au *autoasimilat* localnicilor (păstrându-și mărcile identitare, cum ar fi „darul muzical"), astfel că prin faimoasa orchestră făgețeană de muzică populară din localitate ei se exprimă și astăzi, iar făgeţenii îi simt „ca a' noștri", după cum am aflat în mai 2015 de la *Nicolae Deheleanu* de 87 de ani, pantofar (*șuștăr*) de meserie, locuitor în *parcea măistorească* a Făgetului. („Iar parcea rumânească, a nemțască, a ungurească, cu jîdanii, cu colonișcii țîgani gi la Topla s-or îmbinat când-cum și-n parcea măistorească, și-n parcea păorească").

Am mai reținut o paranteză contrariantă afirmată de Nicolae Deheleanu: „Țîganii gin Topla, cu ei or făcut comunișcii – cu ei și cu ungurii". Afirmația – eliptică, apăsată și contorsionată parcă – este *semnificativă* în sine pentru mentalul comunitar și pentru ethosul acestui spațiu sociocultural, dar este și reprezentativă pentru urmele lăsate în percepția și memoria comunitară de gravele distorsiuni prinse în forma eliptică a expresiei notate de noi „cu ei or făcut comunișcii – cu ei și cu ungurii".

Reafirmând extrapolarea pe care s-a întemeiat ipoteza de lucru a cercetării noastre – putem sublinia faptul că se acumulează tot mai multe argumente cum că *reprezentativitatea* („reprezentativ" pentru ei înseamnă că o entitate *prin* ceva *interior* sieși este reprezentativ **pentru** ceva aflat supracategorial), este *exterioară* entității înseși, chiar dacă, ori *tocmai*, prin reprezentativitatea aceasta entitatea este atrasă, făcută să devină dependentă categorial, este, cu alte cuvinte uniformizată, tipizată. De aceea credem că reprezentativitatea are ca vector acțional o ideologie, o secvență, un fapt, o convenție, o apartenență sau o obedientă față de un *vector ideologic*, adică este efectul unor acte de persuadare şi manipulare. Poate de aceea supracategoria a creat într-adins *entitatea predestinată* a i se raporta, supune şi predestina ca *reprezentativă* pentru respectivul supracategorial ordonator

Voi relua,astfel, constatarea făcută (și întărită) în cercetările noastre din Zona etnografică Făget că în *peisajul cultural* al acesteia am găsit nu puține fapte ale căror semnificații etnologice specifice ilustrează abundent criteriile principiului semnificativității.

Socotcă, în momentul de față, cel puțin la nivelul putem presupune – cu bune șanse de confirmare – că semnificativitatea ca principiu de metodă și ca perspectivă asupra obiectivelor și scoprurilor cercetării va evidenția faptul că, urmând această cale, vom putea avea acces la următoarele niveluri de profunzime – cel al interculturalității și cel al intraculturalității – ale genezei culturii, ale bunelor ei fapte, consecințe și scopuri; bune în sine, adică *semnificativ bune*, bune în perspectiva principiului semnificativității.

Ca și în anul 2014 când am cercetat *Zona Deta*, am apelat la ajutorul – solicitat autorităților administrației locale (primar, viceprimar, referent cultural) – de *a selecta* cu o lună-două înainte de începerea muncii de teren persoane disponibile (și dispuse) din localitățile selectate și de a-i încunoștința despre tematica interviurilor și discuțiilor ce urmează să fie purtate, precum și despre datele calendaristice (inclusiv de „bugetul de timp", de durata aproximativă a interviurilor și discuțiilor din teren).

În consecință, am perpetuat modalitățile aplicate în cazul precedent nuanțând și îmbunătățind unele aspecte care să ducă la o cât mai bună aplicabilitate și suplețe în surprinderea unor *detalii semnificative* ale peisajului etnografic al *Zonei Făget* înțeles ca „viață folclorică" – cu aspecte

mozaicate și particularizate punctiform în conturarea componentelor în care se contextualizează *semnificativitatea* elementului sau faptului etnografic, dinamica și caracteristicilelor tendențiale.

Am reușit să editǎm și să tipărim un *Ghid sintetic. Chestionare (întrebări, discuții, informații) necesare pentru structura şi conținutul volumelor „Atlasului etnografic”,* astfel încât, prin intermediul reprezentanților autorităților locale, să ajungă în fiecare localitate selectată din zona etnografică propusă cercetării în anii următori (câte un exemplar al acestui ghid, unde sunt precizate *localitățile selectate din fiecare zonă*, când vor fi vizitate de echipa de elaborare a *Atlasului etnografic*, ghid ce conține și o selecție a întrebărilor din seturile de chestionare aferente fiecărei părți (capitol, subcapitol, paragraf) din structura-tip a volumului dedicat zonei ce urmează să fie cercetată în anul respectiv. Am convenit ca în interviuri să dăm preferinţă aspectului colocvial şi să „deschidem” cât mai mult posibil întrebările (evitându-le, de la caz la caz, pe unele ce par a fi prea specioase, despre care am perceput semne de necunoaştere sau inexistenţa temei în zonă). Interviurile în majoritate au fost înregistrate audio.

În primele momente ale prezenței noastre în fiecare localitate cercetată, echipa s-a întâlnit cu persoanele selectate (vârstă matură – de peste 30 de ani, bărbați și femei, născuți și trăitori în localitatea respectivă, buni cunoscători ai trecutului apropiat – 2-3 generaţii – și prezentului acesteia). La recomandarea noastră, acești localnici s-au subîmpărțit după libera lor preferință și potrivit priceperilor ocupaționale firești. *Femeile* au participat la interviurile și discuțiile în grup ce vizau industria casnică și artele tradiționale (în primul rând), precum și aspecte privind datinile, obiceiurile în care ele îndeplinesc acțiuni specifice și păstrează rânduieli casnice și familiale, cât și credințe legate de acestea. *Bărbații* au adus informații din domeniul ocupațiilor, meseriilor și meșteșugurilor ce stau la baza civilizației rurale tradiționale, marcate în Zona Făgetului de reflexe ale unei industrializări relativ timpurii de tip urban: fabricarea sticlei, fabricarea oțelului, prelucrarea lemnului. O caracteristică a grupurilor (auto)propuse în localitățile selectate este aceea că ele erau minoritare sub raport numeric: în Brănești, Margina și chiar în Făget, la tematica aferentă acestei secțiuni a atlasului s-au oferit să ne răspundă dintru început doar câte o persoană (Nicolae Dehelean, 87 de ani, Făget; Maria Muntean, 74 de ani, Brănești; Mărioara Smărăndica Lăpugean, 63 de ani, Margina); volumul, dar mai ales calitatea și diversitatea informațiilor oferite au fost excelente, cu totul remarcabile fiind *semnificațiile etnologice* relevante și ușor de deslușit în răspunsurile lor nu de puține ori surprinzător de ample, detaliate și tranșate. Observabilă este și tendința spre un limbaj și o vorbire modernă, ușor „orășenizată” – nu supărătoare, ea nefiind nici epatantă, nici ostentativă, ci mai degrabă reflex ori conștiență a climatului microsocial și cultural al zonei. Atunci când a fost posibil ca subgrupele de intervievați să se reunească, prilejuind „interviuri de grup”, am remarcat revirimentul și reactivarea unui interesant (și neașteptat) nivel al „memoriei colective” – în varianta unei *memorii comunitare* supraindividuale în care „subiectivitățile” nu sunt contradictorii, ci, dimpotrivă, se armonizează și chiar se solidarizează în efortul interpersonal de a *reînvia* faptul evocat, aducându-l dintr-un trecut nu prea apropiat (câteva decenii, aproape jumătate de veac) într-o actualitate vie. Este cazul redescoperit printr-un stimul de memorie exterior: cazul grupului de „femei fluierașe din buze” existent în urmă cu 40-50 de ani la Luncani, evocare făcută de noi într-o întrebare privitoare la acest fapt. Memoria comunitară, stârnită prin întrebarea pusă la Luncanii de Jos, nu a obținut decât o *negație*; a fost suficientă doar „amintirea” noastră că femeile „șuierau” pe mai multe glasuri – așa de frumos cum șuieră *oameńii* (bărbații) din satul Păru. În acel moment, un bărbat alipit (spontan) la grupul cu care discutam, a exclamat către consăteni, admirativ: *„A, șciț śińe-or fost alea? Colibașîli! Dă-le dracului!…”* Iar spre noi: *„Numa alea-or fost gin Luncańii dă Sus”*. La Luncanii de Sus, în 13 iunie 2015, în micul grup constituit spontan din *Dimitrie Bublea,* 71 de ani; *Aurora Beșelău*, 60 de ani și *Viorica Muntean*, 76 de ani, am reușit să aflăm că toate femeile fluierașe erau din *„Luncanii de Jos!”* Totuși, ei, membrii grupului, și-au amintit nu mai puțin de șapte femei – cu nume și prenume: cinci încă trăitoare (una la Timișoara) și două „răpăuzace”.

Interesant lucru: „Acum satul are vreo 15 suflete; nici atunci nu avea prea multe. Câte suflete atâtea fumuri!” Ceea ce înseamnă „câte persoane, atâtea case”. Și totuși Luncanii de Sus are o „uliță

denumită", una singură, pe coama dealului ce străbate satul. Uliţa are, însă, o *denumire* care i se trage, neobişnuit, dintr-o legendă şi mai neobişnuită: de la o *colibă* pe care şi-o făcuseră nişte *lotri* (denumire dată celor care, prin alte părţi, erau numiţi haiduci). Fapta lor rămasă, lămuritor, în legendă e aceea că pe lângă colibă şi-au mai făcut şi-un birt. Şi cam atâta (pare să fie) tot. Dar chiar despre femeile fluierașe din buze, grupul mai adaugă un amănunt: fluierașele din buze erau învățate cum să fluiere (înțelegem și *tehnica*,și *repertoriul*) de un fluieraș *din fluier*, pe numele lui Suici Dumitru, mort de multă vreme…

Am dat aceste exemplificări insolite; faptele spun încă de la prima vedere mai mult decât par a spune, ceea ce ne-a dat un semn că ele se interconectează, interferează, se combină într-o rețea de semnificații specifice, care sunt absconse, inaparente. Totuși, ele sunt vizibile. Sau pot deveni.

Zona Făgetului are o infrastructură culturală densă atât în sine, cât și în semnificațiile care-i înmănunchează **semnificativitatea în sine**. De asemenea, Zona Făgetului a beneficiat de o activitate de cercetare și de descriere etnografică pe măsura năzuințelor și potențialului ei creativ. Toate acestea (sau cele mai multe dintre ele) au fost descoperite, prezentate, descrise și chiar cercetate, adică *relevate.* Potrivit semnificațiilor lor adânci – semnificația etnologică centrală a fiecărui fapt, a fiecărui element și entitate – toate acestea pot deveni nu doar relevante (adică *reprezentative* pentru/în raport cu etnografia și folclorul românesc), ci și (mai ales) **revelante** *în sine,* adică revelatorii la propriu tocmai prin unicitatea configurației mereu vie și aparent imprevizibilă a semnificațiilor lor, ceea ce dă *semnificativitatea* unui anumit peisaj cultural bănățean ca înmănunchere a tuturor peisajelor etnografice zonale.

În **Zona Făget** cercetările de teren pentru trasarea tușelor unui asemenea peisaj etnografic au avut loc în lunile mai-iunie 2015 în localitățile: Brănești, Făget, Fârdea, Gladna Română, Jupânești, Luncani, Margina, Tomeşti şi Traian Vuia.

BIBLIOGRAPHY

Boldureanu, Ioan, Viorel, *Cultura populară bănățeană*, Timișoara, Editura Mirton, 2004.
Boldureanu, Ioan, Viorel, (coord.), *Atlasul etnografic al judeţului Timiş*, vol I, Timișoara, Editura Eurostampa, 2014.
Jurma, Gheorghe, *Descoperirea Banatului*, Reșița, Editura Timpul, 1994.
Șepețean, Lucian, *Istoricul Corului Vocal al Plugarilor din Chizătău*, Ediție îngrijită de Constantin Stan Tufan, Timișoara, Editura Marineasa, 2004.
Barbu, Vasile, *Cartea de aur a picturii naive din Uzdin*, Uzdin, Editura Tibiscus, 2012.
Marincu, Popa, Adela, *Modalităţi de etalare a valorilor patrimoniului cultural zonal - Festivalul Lada cu zestre: perspectivă asupra culturii etnografice bănăţene actuale*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2018.
Cristea, Viorel, *Totu-i în floare și el a fost la fel. Din jurnalul unui pictor naiv*, Timișoara, Editura Marineasa, 1999.

LESDROITES DANS LA RUE– UNENARRATION ALTERNATIVE D'OCCUPATIONSYMBOLIQUE DE L'ESPACE PUBLIQUE

Alexis Chapelan
MA Student, University of Bucharest

Abstract: Traditionally, street protests had been strongly associated with left-wing politics, or, maybe more correctly, with a certain way of conceiving and imagining political action that primes horizontality, democracy and inclusiveness. These values are acknowledged by mostly progressive ideological movements, thus forging, since 1968 (albeit the original starting point can be located previously, in the interwar period), a deeply rooted narrative, interweaving street demonstrations (and often the rough police response) and left-wing militancy, and casually presenting the former as a legitimate "school" for the later, a terrain where, in direct combat against the State, engagements are put to the test. It's similarly been described as one of the focal points of left-wing networking and political socialization. However, the narrative has always been partial, obscuring an alternative long-standing tradition of street action at the right of the political spectrum. We will, for the specific purpose of this paper, leave out violent targeted action of far-right groupuscules and militias, a tradition rooted in the late 19th century anti-semitic movements, continuing through fascism, and that still makes headlines today across Europe and the USA; we will instead lay the emphasis on anti-systemic political mobilization at a larger scale, comprised in a democratic, non-violent framework. These increasingly visible mobilizations are pioneering a range of protest theatrics and intellectual references new to conservative circles but congruent with fundamental mutations within modern traditionalism and conservatism, such as the "reactive politization" of religious, ethical and sexual conducts (politization that occurred along a privileged double axis of "nationalization" – presenting the traditional family as essential to the survival of the national ensemble, for example – and "universalization" – depicting the normalization of certain sexual behaviors as a threat to the very ontological patterns of human existence) and the NGOization of themes such as religion and ethics. Our core assumption – which we will endeavor to prove by examining the mass protests sequence against gay marriage in France in 2012-2013 – posits that this new modus operandi of public space symbolic appropriation, often borrowing from anti-statist and anti-elite narratives, are ushering a profound renovation of the conservative creed where traditional barriers between consecrated political categories are increasable challenged.

Keywords: conservatism, religious groups, moral panics, anti-systemic discourse, repertoire of contention, collective action, protest theatrics, agenda-setting

L'espace public est par sa nature même un lieu de confrontation politique et sociétale, mais le conflit qui s'y déroule est hautement codifié, car il ne s'agit pas seulement d'atteindre un but pragmatique, tel que de bloquer un projet de loi, mais également de publiciser un mécontentement et un rejet du *statu-quo*, donc de maximiser la visibilité symbolique de certaines attitudes afin de briser le consensus. La logique démocratique de l'exercice du pouvoir politique est fondée sur le consentement ; construire le consentement dans une société pluraliste – et, chose cruciale, qui se pense et se décrit comme pluraliste, ce qui n'est le cas que pour les formes politiques démocratiques modernes – est une tâche difficile, qui passe par la notion déjà fort ancienne (les taxonomies de la philosophie classique grecque ne définissent-elles pas la démocratie comme le pouvoir du grand nombre) mais moins bien conceptualisée (car toujours porteuses de potentialités péjoratives « populiste ») du *nombre*. Si le consentement politique est une fiction construite par les élections ou les sondages à partir du nombre, elle peut être également disloquée par le nombre – le refus est alors une contestation directe de la légitimité de l'autorité. Il y certes d'autres cadres conceptuels de la contestation (le discours de la minorité opprimée, par exemple) mais voilà, dans ses grandes lignes,

comment les logiques protestataires massifiées tel que les manifestations de rue se logent au cœur même de la matrice philosophique démocratique, avec une grande efficacité.

Du point de vue de la théorie de la démocratie, les manifestations de rue se prêtent également à une autre lecture, nourrie cette foi par la modélisation lipso-rokkanienne des clivages[1]. Comme le précise Stefano Bartolini[2], qui approfondira l'héritage conceptuel rokkanien, toute division sociale et politique n'est pas un clivage ; un clivage présuppose a) une caractéristique de base de la vie sociétale, comme le genre, la race, la langue, les croyances (idéologiques ou religieuses), la classe sociale ; b) un sentiment d'identité collective fort et structuré ; c) une forme même limitée d'institutionnalisation qui pousse à un agrégation de partis, d'organisations ou de groupe intermédiaires. Le clivage aurait donc, en bref, un fondement social, normatif et organisationnel[3]. Surtout, le clivage est construit comme une opposition radicale, fondamentale, comme une dichotomie suffisamment investie de *sens politique* pour assumer un effet structurant dans la vie sociétale d'une communauté. Le clivage n'est donc pas spontané, et souvent des différences culturelles significatives peuvent ne pas être génératrices de clivages ; dans d'autres cas, les lignes de fractures sont mouvantes, et à géométrie variable selon les aires géographiques et les séquences historiques. La construction d'un clivage passe donc par une démarche de politisation délibérée d'une problématique, par l'altérisation des tenants de l'opinion contraire, et par une binarisation de l'espace politique entre *Nous* et les *Autres*. La contestation de rue, surtout lorsqu'elle achève une forte visibilité dans l'espace public, constitue un outil efficace pour la révélation d'un clivage.

Cette stratégie de publicisation, voire même d'hyperbolisation, des clivages a pour objectif de créer la perception d'une centralité de ce clivage pour la communauté politique, alors même qu'auparavant il n'était pas forcément vécu comme étant nécessairement politiquement pertinent par des pans entiers de la population – la question du mariage pour tous ou de la définition de la famille en sont de parfaits exemples. L'action contestataire dans la rue, si réussie, doit être un épisode paroxystique qui va littéralement dichotomiser la communauté politique, absorbant et intégrant (même si temporairement) tous les clivages existants sous la coupe d'un super-clivage (ou clivage structurant) à la saillance maximale. En bref, un mouvement de contestation de rue doit pouvoir produire un discours de type *nous versus les autres* suffisamment transcendent et inclusif pour offrir une grille de lecture globalisante, qui va bien au-delà de l'objet précis du mécontentement. Un mouvement de contestation doit savoir organiser symboliquement la confrontation avec l'adversaire – en général le pouvoir politique – en tant qu'un combat civilisationnel ; cette logique manichéenne aide à la mobilisation, en gommant les nuances et en intimant l'individu à choisir son camp. Du mouvement Occupy et ses avatars européens jusqu'aux *meetings* anti-corruption en Roumanie, en passant par le Printemps Arabe et la Manif pour Tous, tous les mouvements contestataires qui ont marqués, pour le meilleur ou pour le pire, le paysage politique de ces dernières années, ont su se doter – même si parfois seulement *a posteriori* – d'une robuste armature philosophique légitimant une refonte des clivages sociétaux. L'explosion du dissensus est quasiment un moment kuhnien, dans le sens d'un renouvellement paradigmatique qui va modifier en profondeur la grammaire politique. Pourtant, si tous ces mouvements se désirent des *ground zero*, ceci est rarement le cas. Ils sont obligés, pour mener à bien leur entreprise de réorganisation, d'avoir recours à des catégories politiques qui, elles, ne sont et ne peuvent pas être neuves. Parfois, la continuité est manifeste : c'est le cas du Printemps Arabe, nourrie par la grande tradition démocratique et libérale, ou de la nébuleuse Occupy, inspirée par une lecture – certes hétérodoxe – de la littérature socialiste et néo-marxisante. Souvent, elle est plus insidieuse : nous verrons par la suite le jeu complexe des dynamiques idéologiques qui ont sous-tendus les

[1] Voir le texte fondateur de Stein Rokkan et Martin Seymour Lipset, *Structures de clivages, systèmes de partis et alignement des électeurs : une introduction*, Les Edition de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008 (réédition)

[2] Voir notamment Stefano Bartolini, « La formation des clivages », *Revue internationale de politique comparée*, 2005/1 (Vol. 12), pp. 9-34.

[3] *Ibid.*, p. 9

mouvements ultraconservateurs tel que Manif pour Tous, qui rend malaisé la réalisation d'un pedigree linéaire.

Toutefois, force est de constater qu'appréhender les nouveaux mouvements sociaux uniquement par le biais de leur teneur doctrinale aboutit à une impasse. Car, *in fine*, la nouveauté et la relevance du phénomène sociétal et politique qu'ils représentent réside moins dans le contenu que dans la forme, moins dans la solidité de la synthèse idéologique opérée que dans la réinvention du répertoire d'action collective. Tout mouvement social a un contenu et une « forme » – un ensemble de codes discursifs et de comportements, régissant la communication, l'expression publique, la socialisation politique en son sein. Cette dramaturgie de l'action collective contestataire a pour objectif l'appropriation symbolique de l'espace public, qui agit en quelque sorte comme une scène, encore magnifiée par la culture de l'information en continu et de l'hypermédiatisation – et dire qu'Internent a d'ores et déjà ajouté une nouvelle dimension à cette culture du direct et de l'instantanéité relève déjà du lieu commun. Les notions de « dramaturgie » et de « public », utilisées plus haut au sens métaphorique, sont devenues centrales pour une culture politique structurée par l'information en continue, et les mouvements conservateurs, traditionnellement vus comme rétifs aux idées de masse, de nombre, ont su moduler – et si besoin réinventer – leur rhétorique pour garder captif leur électorat.

Aucun mouvement politique moderne n'a mieux cristallisé ces évolutions que la Manif pour Tous, association hétéroclite derrières les grandes manifestations contre l'ouverture du mariage civil et de l'adoption aux couples homosexuels, qui, dans le pays ayant érigé la laïcité et le progressisme en valeurs nationales, ont eu l'effet d'une détonation qui a attiré l'attention de l'opinion publique – et de la littérature de spécialité – sur des évolutions du conservatisme larvées depuis déjà quelques dizaines d'années – mais outre-Atlantique.

Les racines idéologiques d'une contre-anthropologique conservatrice

La réaction conservatrice de la Manif pour Tous et de ses groupuscules annexes – Printemps français, Sens Commun, les Veilleurs, les Hommen, les Antigones – a souvent fait l'objet d'une *reductio ad maurrassum*,ou, à un degré légèrement supérieur de finesse idéologique, d'une *reduction ad lefevrum* [4]. Cette schématisation est inopérante car elle construit artificiellement un pedigree doctrinaire linéaire, alors que ce nouvel ultra-conservatisme est un *patch-work* idéologique nourri de références très diverses, parfois tous azimuts. Qui plus est, renvoyer constamment les nouvelles expressions de la droite dure catholicisante à l'héritage maurrassien et vichyste fait l'impasse sur les dernières évolutions, survenues autant au sein de l'Eglise institutionnelle avec le Concile de Vatican II et, plus récemment encore, l'élection du premier pape non-européen, que dans les sociétés dans leur ensemble. Le développement des théories du genre (*gender studies*) a littéralement révolutionné l'anthropologie libérale (nous utilisons la notion de libéralisme au sens large, engageant sa dimension culturelle et politique, et non pas uniquement économique comme le font certaines définitions restrictives qui ont cours aujourd'hui), forçant le conservatisme a développé sa propre « contre-anthropologie »[5]. L'anthropologie critique des études de gendre révélait que certaines pratiques humaines « naturelles » étaient en fait des constructions idéologiques, culturelles, en bref des produits dérivés de rapports sociaux de domination – contre cette artificialisation de l'ordre humain, la pensée conservatrice cherchera à la fois dans la biologie et dans une transcendance surnaturelle une façon d'ancrer irrémédiablement les pratiques de reproductions et de filiation dans un ordre naturel immuable. Cette récupération du concept de

[4] Du nom de Monseigneur Marcel Lefebvre, prélat catholique qui rompt avec l'Eglise Institutionnelle au cours de la libéralisation amorcée par le Concile Vatican II ; la confrérie schismatique Saint Pie X devient par la suite le centre de gravité d'un catholicisme intransigeant, ultraconservateur et antimoderne. Voir René Rémond, *Les droites aujourd'hui*, Editions Louis Audibert, Paris, 2005, pp. 125-135

[5] Voir Sara Garbagnoli et Massimo Prearo, *La croisade "anti-genre" : Du Vatican aux manifs pour tous*, Textuel, Paris, 2017

Nature, cette insertion dans une temporalité très longue, voire même dans une atemporalité (du moins perçue comme telle), auxquels sont corrélés un certain immobilisme et une défiance envers la modernité, nourrit un nouveau paradigme idéologique dans la réflexion conservatrice. La prise de conscience qu'un ordre auparavant « allant de soi » est en danger d'extinction représente, comme le préconisait Karl Mainnheim, le moment zéro du conservatisme en tant qu'idéologie politique opérative : seulement alors ce « traditionalisme devenu conscient » peut s'articuler autour d'une matrice de valeurs et devenir porteur d'un projet civilisationnel[6]. Cette angoisse antimoderne peut devenir paroxystique, se muant en véritable *panique morale* (*moral panic*, pour reprendre la terminologie de la sociologie anglo-saxonne[7]) qui engrène le mécanisme interne des poussées de radicalisation.

Il existe bien sur des filiations, plus ou moins assumées, entre la galaxie ultraconservatrice de la Manif pour Tous et la droite maurassienne de l'entre-deux-guerres. Au-delà d'une certaine tradition contestataire héritée de l'époque des Ligues, avec ses codes et sa dramaturgie particulière, l'activisme ultraconservateur catholique a également repris de larges pans de la critique antimoderne de l'Action Française. Mais force est de constater que la filiation porte davantage sur une *esthétique* del'antimodernisme (critique culturelle, rejet de l'atomisation de l'individu, projet civilisationnel fondé sur un ancrage dans la tradition, romantisme mythisant de l'Histoire nationale, etc.) que sur les éléments authentiquement politiques de la pensée maurassienne (antirépublicanisme, antiparlementarisme, décentralisation et corporatisme économique). Les continuités idéologiques avec les autres avatars historiques de la droite radicale française – le vychisme, le poujadisme, la galaxie de la Nouvelle Droite, le frontisme – sont également ténues, et, lorsque présentes, sont limitées à des sous-groupes bien circonscrits. Même au sein de la configuration actuelle des droites, labéliser politiquement la Manif pour Tous se révèle être une entreprise malaisée. Face au projet d'ouvrir aux couples homosexuels le mariage civil, la droite parlementaire et le Front National sont similairement hésitants. Au sein du LR, l'engagement décomplexé de l'aile droitière incarnée par Laurent Wauquiez parvient à faire oublier la timidité du centre-droit, soucieux d'éviter l'engrenage de la radicalisation – in fine, Sens Commun va soutenir le candidat François Fillon dans la course présidentielle de 2017, accréditant l'hypothèse d'une intrication plus profonde qu'auparavant soupçonnée (et avouée) entre le traditionalisme catholique et le grand parti de la droite et du centre-droit. [8] Quant aux Front National, il ne saura pas capitaliser le potentiel de l'activisme ultraconservateur : pendant les manifestations, son exercice d'équilibrisme a pour mise de ne pas s'aliéner l'électoral ouvrier nouvellement acquis (qui se désintéresse de la question), sans toutefois perdre le noyau dur lepéniste. De ce fait, le FN sera une présence fluctuante, incarnée principalement par le pôle conservateur catholicisant Marion-Maréchale le Pen[9]. En bref, se repliant sur les acquis idéologiques engrangés jusqu'à présent – un identitarisme unidimensionnel dont le principal levier est l'anti-immigration et dans une moindre mesure le souverainisme anti-européen – l'extrême droite *intra-muros* ou institutionnalisée n'a pas su saisir la nouvelle radicalité, pourtant très marquée à droite, qui émergeait de la panique morale liée à la « révolution anthropologique ».

Ses racines spirituelles se trouveraient-t-elles plutôt dans des dynamiques transnationales, puisque les tentatives d'enraciner la Manif pour Tous dans une histoire idéologique de la droite française semblent insatisfaisantes et incomplètes, faisant impasse sur l'hétérodoxie de ce type d'activisme radical. Une ouverture vers le monde anglo-saxon, et surtout américain, a été tentée, et à mon avis elle charrie un grand potentiel de recherche et d'analyse. Premièrement, parce que c'est

[6]Karl Mannheim, « Conservative thought », in *Essays on sociology and social psychology - Collected Works*, Volume 6, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1997, p. 103.
[7] Voir Erich Goode et Nachman Ben-Yehuda, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Wiley, Hoboken, 2009; John Scott (ed.), "Moral panic", *A dictionary of sociology*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2014, p. 492
[8]http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2017/04/17/qu-est-ce-que-sens-commun-l-association-engagee-dans-la-campagne-de-francois-fillon_5112648_4355770.html, consulté le 7 décembre 2017
[9] Gaël Brustier, *Le Mai 68 conservateur*, Editions du Cerf, Paris, 2014, pp. 181-190

dans l'espace états-unien qu'est né le concept de genre, et c'est donc là le *ground zero* de la révolution anthropologique. Deuxièmement, aux Etats-Unis s'est développé une galaxie spirituel émancipée des Eglises institutionnelles – cet espace religieux d'une grande liberté, ou fleurissaient les hétérodoxies les plus surprenantes (et parfois les plus aberrantes), les millénarismes et les eschatologies les plus diverses, devint rapidement un terreau idéal pour le discours de l'ultraconservatisme, tous ayant comme carburant idéologique les paniques morales. De point de vue organisationnel aussi, le militantisme *grass roots* du Tea Party a pu représenter une inspiration, qui a été hybridisée avec la tradition européenne des Ligues.

En conclusion, saisir les racines idéologiques de cette nouvelle radicalité peut s'avérer confondant pour le chercheur. Nous n'avons pas l'intention, en ces quelques pages, d'apporter une réponse, de dresser un *pedigree* détaillé des influences pléthoriques qui ont nourris cette singulière et inattendue contestation. Quelques pistes peuvent pourtant être timidement lancées : le courant théologico-politique qui, dès la fin du XVIII^{e} siècle, s'était construit contre l'humanisme (celui des Lumières, du premier libéralisme, ensuite du socialisme démocratique), antagonisant les *droits de l'homme* et les *droits de Dieu*, se réinvente dans la revendication de certitudes anthropologiques et ontologiques, d'un « humanisme » complet, atemporel, intangible, figé par la caution divine, et que la modernité prométhéenne vient bousculer. In fine, c'est par le biais de la métapolitique de l'ultraconservatisme que nous arrivons à son essence, à son noyau.

La charpente organisationnelle d'une contestation atypique

Depuis quelques décennies, les grands rassemblements contestataires de droite suscitent des commentaires étonnés, et sont invariablement renvoyés, comparés, mesurés à leurs pendants « de gauche », comme s'ils en avaient usurpé et piraté les *modus operandi* et la légitimité. Comme le souligne Danielle Tartarovsky, sociologue des mouvements sociaux, la préconception que la manifestation de rue serait en France consubstantiellement progressiste, socialisante, « de gauche », est robustement enracinée, avec à l'appui une iconographie foisonnante qui, de Germinal à Mai 68, en passant par le 1 mai 1936, occulte facilement une autre tradition protestataire tout aussi dynamique[10]. Dès la fin du XIX^{e} siècle, certaines composantes de la droite jouent un rôle de poids dans le développement et la maturation de ce répertoire d'action collective, par le biais du phénomène des ligues. Fortement institutionnalisée, avec une solide implantation territoriale, les ligues vont structurer l'expression anti-système de la « droite révolutionnaire »[11]. Cette matrice organisationnelle, si elle éclate après l'épisode vichyssois, a continué à charpenter l'activisme de droite, même si longtemps les groupuscules compacts ont été préférés aux amples structures intégratrices. La Manif pour Tous, dans de nombreux aspects, semble un retour vers le paradigme ligueur, mais plus on s'approche du noyau dur de la contestation, plus on rencontre des réseaux fondés sur une socialisation close, souvent préexistant la Manif pour Tous : les réseaux scouts, ainsi que les communautés charismatiques qui existaient en marge de l'Eglise Institutionnelle, ont permis le développement en aval de la mobilisation de liens de sociabilité trans- et intragénérationnel, d'une culture analogue, d'un langage commun. Mais si le noyau dur, le plus radical, de ce militantisme s'est en effet appuyé fortement sur des structures organisationnelles et idéologiques préexistantes, celui-ci se double d'une large et diffuse auréole activiste, beaucoup plus inclusive.

L'Eglise Catholique fait preuve d'une certaine ambivalence ; si de nombreux prélats prennent des positions offensives qui rompent avec le légalisme prudent affiché d'habitudes, le mouvement dans la rue va très vite déborder et dépasser les cadres institutionnels, à la fois en ce qui concerne la radicalité et la complexité du discours et les relais organisationnels[12]. Etonnamment, vu

[10] Danielle Tartarovsky, *Les Droites et la rue. Histoire d'une ambivalence de 1880 à nos jours*, La Découverte, Paris, 2014, Edition Kindle
[11] Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire*, Editions du Seuil, Paris, 1978
[12] Danielle Tartarovsky, *op. cit.*

que le mouvement est en soi marqué par une très forte dominante catholique, l'Eglise Catholique n'a pas constitué une matrice – ni organisationnelle, ni idéologique – pour l'activisme ultraconservateur. Gael Brustier insiste sur la spécificité du cas français en contexte européen, par rapport au cas espagnol par exemple, où l'Eglise officielle, très impliquée, imprime aux mobilisations « conservatrices » une forte verticalité, quasiment à la façon d'un syndicat[13].

Egalement, les réseaux numériques permettent aux mobilisations de déborder les réseaux classiques, paroissiaux bien sûr, mais également politiques, associatifs et communautaires, agrégant efficacement les nouveaux venus qui ne sont pas insérés dans les structures de socialisation politique et culturelle préexistantes.

Créé pour tenter de donner un contour organisationnel moins poreux à la nébuleuse protestataire, la Manif pout Tous est un collectif représentant officiellement 37 association qui voit le jour le 5 septembre 2012. Aujourd'hui, La Manif pour tous conserve indéniablement des bases d'une grande robustesse. L'effort de pérennisation des structures *ad-hoc* héritées des grandes manifestations de 2012-2013 fut une réussite partielle, que la tenue régulière des Universités d'Etés réunissant quelques centaines de personnes, depuis 2013 (la dernière ayant lieu à la mi-septembre 2017), confirme, malgré un repli sur un noyau dur radicalisé. Elle a ses locaux dans le XV^{e} arrondissement parisien (l'adresse exacte est tenue secrète), des salariés permanents qui gèrent l'administratif, quelques auto-entrepreneurs pour des prestations à temps partiel (dont la chargée de communication), un noyau dur de bénévoles à Paris et dans les grands centres urbains (son comité de pilotage chapeautant une dizaine de directions opérationnelles) qui se réunissent mensuellement. Le mouvement peut toujours compter sur son efficace quadrillage territorial. Pourtant, de nombreux de ses relais idéologiques (tel que le forum identitaire de l'« alt-right française », Le Salon Beige) se développent *extra-muros*,en périphérie d'un mouvement qui, à la croisées des flux idéologiques de l'extrême droite, du monde catholique et du conservatisme classique de droite, tant et si bien qu'il est quasiment impossible de jauger son véritable potentiel de mobilisation.

Revenons vers le moment paroxystique de 2012-2013. Cet épisode a eu sa dramaturgie particulière, trahissant une ritualisation élaborée de l'occupation de l'espace public. Le langage même de la mobilisation a évolué : si nous sommes encore, comme nous l'avons vu plus haut, encore dans le paradigme des Ligues, le vocabulaire, lui, met l'accent sur l'horizontalité et tente de gommer la dimension verticale. Le mot « manifestation », qui renvoie à l'iconographie de gauche, est repris de façon ostentatoire dans le dénominatif du collectif, alors que d'autres termes sont également adoptés : marches, parades, cortèges, rencontres. La Manif pour Tous innove en matière iconographique, en détournant les codes de la gauche, mais également de mouvements transnationaux tel que la Gay Pride, les Femen, la mouvance hippie, etc. Ce foisonnement fait naître des termes au bord de l'oxymoron – et revendiqués comme telle – tel que « Woodstock catholique », « catho-pride », « life parade ». Le blanc monarchiste fait place à une colorisation stridente – églantine-fille et azur-garçon – , les tenues se veulent à la pointe de la mode ; par ailleurs, les manifestants auraient reçues des consignes de porter des ensembles « décontractés » et coloriés[14]; l'effigie de Gavroche en casquette de poulbot renvoie à l'image d'une innocence inconsciente et mutine, et cet effigie est utilisée à la fois contre le « Léviathan » étatique, et pour renforcer l'iconographie de l'enfance qui sera massivement valorisée et instrumentalisée. Les références mobilisées, de Gandhi à Orwell, en passant par Dostoievksi et Mandela, sont des plus consensuelles, sélectées dans le panthéon idéologique humaniste et anti-totalitaire. La Manif pour Tous se montrera également à l'aise avec tout le répertoire d'action collective alternatifs : *sit-in*, happenings, *pride parades*, flash mobs, veillés nocturnes, etc. Habilement, les militants juxtaposent les images de masses humaines, invoquant le « pays réel » (résurgence d'un élément de grammaire politique maurassienne) et exploitent le parallélisme avec le Printemps Arabe : le 13 janvier 2013, sur Facebook apparaissent quatre photographies sous la signature « facebook.com/Laissez voter ».

[13] Gael Brustier, communication orale, en dialogue avec Jean Yves Camus, 23 janvier 2015, https://www.youtube.com/watch?v=OeGPMBGRVNE, consulté le 9 décembre 2017
[14] Danielle Tartarovsky, *op. cit.*

Trois d'entre elles représentent les places occupées durant le Printemps Arabe, en Tunisie, en Lybie et en Egypte, avec en légende : « M Ben Ali doit écouter son peuple » ; « M. Kadhafi doit écouter son peuple » ; « M. Moubarak doit écouter son peuple ». La quatrième image représente la foule rassemblée sur le champ et Mars et titre « M. Hollande doit écouter son peuple »[15].

Comme le souligne Gael Brustier, c'est « deux siècles de mythologie progressiste qui sont ainsi préemptés et détournés. [16]» Ce mimétisme est loin d'être inconscient, fortuit. Il va également, à notre avis, au-delà de la simple stratégie de communication et de « dé-ringardisation » de la droite catholique. La dimension ludique a une fonction quasiment anthropologique, indicatrice durapport difficile de l'*homo conservatricus* à la modernité : car il s'agit de se réapproprier ainsi en partie la modernité honnie, d'en détourner les codes, de la mettre en scène – en bref de la « jouer » pour mieux l'exorciser.

La sociologie du mouvement reste pourtant relativement classique, marquée par la prédominance des classes moyennes supérieures, blanches et catholiques. La cartographie même des trajets (autour d'axes et d'artères centrales telles que Sèvres-Babylone-Invalides-Champs de Mars) confirme ce biais sociologique. Les milieux diplomés urbains sont certes bien représentés, ce qui va à l'encontre de certains préjugés sur la pratique catholique, mais une efficace implantation urbaine et universitaire caractérisait dès la fin du XIX[e] les Ligues de droite, donc parler d'une reconfiguration sociologique de taille sera tout à fait non-justifié. L'échec d'une jonction avec d'autres « traditionalismes » (musulman et juif) a été également patent, prouvant que si le mouvement ultraconservateur s'est émancipé de la tradition idéologique de la droite française, il a bien moins réussi à s'émanciper de sa tradition sociologique. Le seul élément notable de nouveauté sera la féminisation du mouvement ; il est encore trop tôt pour dire si cette ouverture des milieux de droite vers un public féminin amorce une recomposition sociologique durable.

Conclusions : une contre-révolution anthropologique en marche

Subrepticement, les manifestations « de gauche » et les manifestations « de droite » voient les frontières iconographiques existant entre elles s'estomper – les imageries n'en finissent plus de se construire en miroir, et toutes deux revendiquent s'abréger à la même intarissable source de légitimité : le peuple[17]. La Manif pour Tous, se revendiquant l'émanation du « pays réel » dressé contre les élites (dont le dernier avatar est la « gauche écolo-caviar [18]»), semble s'inscrire dans la longue tradition contestataire des droite anti-système. Mais une analyse plus poussée nous oblige *in fine* à reconnaitre que cette lecture du nouveau militantisme ultra-conservateur est limitative, faisant impasse sur les éléments de métapolitique qui structurent, en profondeur, le discours de cette nébuleuse. Ce discours, qui ne peut être efficacement appréhendé que comme une contre-anthropologie antilibérale, se révolte contre l'intuition de la *plasticité* de l'homme – comme disait Karl Meinnhein[19] –, de son indépendance et de sa liberté de s'inventer et se réinventer. Quelle sera la centralité de cette contestation, comment va-t-elle s'institutionnaliser, de quelle façon de nouvelles identités et philosophies politiques peuvent y trouver un terreau ?

Il est trop tôt pour répondre à ces questions, mais notre recherche part de la prémisse que, dans le creuset de ce discours antimoderne, de cette rhétorique de guerre civilisationnelle, qu'on aurait tort de reléguer à un ultime soubresaut du réactionnarisme contre-révolutionnaire, un nouveau radicalisme se trouve potentiellement en germe.

[15] *Ibid.*,
[16] Gaël Brustier, *op. cit.*, p. 82
[17] Danielle Tartarovsky, *op. cit.*
[18] *Le Figaro*, 20 avril 2013, Jacques Mayard, député maire de Maison Laffitte
[19] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harcourt, New York, 1967, pp. 181-182

BIBLIOGRAPHY

Sources primaires :
http://www.lamanifpourtous.fr/

https://www.facebook.com/LaManifPourTous/ - page Facebook officielle

https://twitter.com/lamanifpourtous - page Twitter officielle

Le Figaro, http://www.lefigaro.fr/

Le Monde, http://www.lemonde.fr/

Le Temps, https://www.letemps.ch/

Courrier International, https://www.courrierinternational.com/

Numerama, http://www.numerama.com/

Bibliographie théorique
Berthezène, Clarisse et Vinel, Jean-Christian, *Conservatismes en mouvement*, Editions EHESS, Paris, 2016
Brustier, Gaël, *Le Mai 68 conservateur*, Editions du Cerf, Paris, 2014

Easton, David, *A Systems Analysis of Political Life*, Wiley, New York, 1965

Garbagnoli, Sara et Prearo, Massimo, *La croisade « anti-genre »: Du Vatican II aux manifs pour tous*, Textuel, Paris, 2017

Goode, Erich et Ben-Yehuda, Nachman, *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*, Wiley, Hoboken, 2009

Grange, Juliette, *Les Néoconservateurs*, Pocket, 2017, Paris

Grosclaude, Jérôme (dir.) *Religion et Contestation*, Presses Universitaires Blaises Pascal, Clermont-Ferrand, 2016

Hitchins, Keith, *Rumania1866-1947*, Clarendon Press, London, 1994

Hirschman, Albert, *The Rhetoric of Reaction*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1991
Kuhnar, Roman et Patternote, David (dir.), *Anti-gender campaigns in Europe: mobilizing against equality*, Rowman and Littlefield, New York, 2017
Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, Harcourt, New York, 1967

Mannheim, Karl, *Essays on sociology and social psychology - Collected Works*, Volume 6, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1997

Rémond, René, *Les droites aujourd'hui*, Editions Louis Audibert, Paris, 2005

Scott, John (ed.), *A dictionary of sociology*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2014

Sternhell, Zeev, *La droite révolutionnaire*, Editions du Seuil, Paris, 1978

Sternhell, Zeev, *Les Anti-Lumières*, Fayard, Paris, 2006

Tartarovsky, Danielle, *Les Droites et la rue. Histoire d'une ambivalence de 1880 à nos jours*, La Découverte, Paris, 2014, Edition Kindle

THE BILATERAL RELATIONS BETWEEN ROMANIA AND NIGERIA FROM 1966 TO 1971

Bogdan Iulian Ranteș
PhD

Abstract: The proposed study aims at analyzing the bilateral relations between Romania and Nigeria from 1966 to 1971. This is unusual, Romania's foreign policy on the black continent being very little studied in our country. Initially, will be analyzed the first contacts and diplomatic actions between the two countries prior to 1966, focusing on several reciprocal visits as well as on educational relations. In the second part of the study, the main stages of the bilateral relations between the two states will be presented. The most important were the opening of the Romanian Embassy in Nigeria from 1967, as well as the position of the Romanian state towards the civil war in Bifara, which took place at that time, culminating with the demand of the secessionists that Nicolae Ceausescu mediated this conflict. Relations between the two countries will also be analyzed in different areas, such as diplomacy, economy, education, culture, etc. At the same time, the study will also focus on presenting the main cooperation and cooperation agreements between the two countries, most of them signing since 1969. The conclusions of this study are that the Romanian-Nigerian bilateral relations have begun promising but the political instability and the war that begun in the african state have stagnated them. However, Nigeria has been an important strategic point in Sub-Saharan Africa for Romania, because the Lagos embassy has come into contact with all English-speaking states in West Africa.

Keywords: Nicolae Ceaușescu, diplomatic relations, economic relations, cultural relations, Biafra war.

Nigeria este o fostă colonie britanică situată în partea de vest a Africii, care era considerată ca fiind a doua ca importanță din tot imperiul, după India.[1] Până la începutul celui de-al Doilea Război Mondial englezii au aplicat aici bine-cunoscuta lor politică numită ”indirect rule” prin care conduceau colonia cu ajutorul localnicilor.

Tot în perioada interbelică a început să se contureze și o mișcare națională pentru obținerea independenței Nigeriei, cea mai marcantă figură a acesteia fiind Nnamdi Azikiwe.

După al Doilea Război Mondial, ca răspuns la creșterea naționalismului nigerian, guvernul britanic a creat mai multe constituții succesive care au oferit Nigeriei din ce în ce mai multă independență.

Pe data de 1 octombrie 1960, Nigeria a câștigat independența față de Marea Britanie. La conducerea guvernul nigerian a ajuns o coaliție de partide conservatoare: Partidul National Nigerian, un partid dominat de locuitorii din nord și cei afiliați credinței islamice, precum și Consiliul Național al Nigeriei și Camerunului condus de Nnamdi Azikiwe, un partid afiliat etniei Igbo și credinței creștine. Azikiwe a devenit guvernator-general al Nigeriei în 1960. Opoziția a fost alcătuita de partidul relativ liberal Action Group (AG) condus de Obafemi Awolowo, care a fost în mare parte dominat de yoruba. Intre cele trei mari grupuri etnice: Hausa ("nordicii"), Igbo ("esticii") și Yoruba ("Vesticii") au existat diferențe mari din punct de vedere cultural și politic, care ulterior au dus la crearea unei stări de instabilitate ce s-a întins pe o perioadă mare de timp.

I. Primele contacte româno-nigeriene anterioare anului 1966

Evenimentul constituit de obținerea independenței statului african a fost marcat și de oficialitățile române care, prin președintele Consiliului de Miniștri, au trimis o scrisoare premierului

[1] Viorel Cruceanu, *Quo-Vadis Africa*, Deșteptarea, Bacău, 1999, p. 88.

nigerian era menționat faptul că statul român recunoștea Federația Nigeria ca stat independent și suveran.[2]

Cu toate acestea, se pare că în acea perioadă guvernul nigerian se afla încă sub influența fostei metropole, fiind extrem de reticent la relațiile cu statele din lagărul comunist și nu a răspuns la acea scriosare, așa cum prevedeau normele diplomatice. În acest sens oficialii români au stabilit să nu mai trimită niciun document oficial către conducerea statului african așa cum reiese dintr-un document al M.A.E.[3]

Până în anul 1962 relațiile dintre cele două state au fost practic inexistente, atunci când partea nigeriană a făcut primul pas în vederea normalizării acestora. Astfel, la începutul lunii iulie, Vasile Pungan, consilierul legației României de la Washington a avut o serie de întâlniri cu un consilier al ambasadei Nigeriei din SUA, în urma căreia africanii se arătau dispuși să stabilească relații diplomatice cu România.[4] Acest lucru a fost posibil datorită unei politici de deschidere față de statele comuniste, aplicată de guvernul nigerian, totul culminând cu stabilirea de relații diplomatice cu URSS și Cehoslovacia, la începutul acelui an.

Din acel moment, contactele româno-nigeriene s-au intensificat, mai ales pe plan cultural și în domeniul educației. În acest sens, Institutul Român pentru Relații Culturale cu Străinătatea a intrat în contact cu foarte multe perosane și instituții culturale din Nigeria, cu care efectua periodic schimburi de materiale informative despre cele două țări. De asemenea, guvernul român a început să primească foarte multe cereri pentru acordarea de burse de studiu unor cetățeni nigerieni.

În anul 1963 oficialii români au intrat în contact și cu reprezentanții Partidului Comunist din Nigeria. Conducătorul acestuia, Ekpo Benjamin Ekpo, a efectuat mai multe vizite la sediul ambasadei României din Ghana în urma cărora a solicitat ca în sediul ambasadei să fie pregătiți mai mulți comuniști nigerieni din punct de vedere ideologic și militar. Cererea a fost refuzată politicos, Ekpo fiind invitat să solicite acest lucru direct P.M.R. deoarece ambasada nu avea nicio putere de decizie în acest sens. În urma acestor discuții s-a mai aflat că PC din Nigeria era de fapt o filială a PC din Marea Britanie și că aveau legături foarte strânse cu Ambasada Chinei de la Accra.[5]

În luna decembrie a aceluiași an, a fost deschisă la Lagos o expoziție românească de filatelie organizată de Asociația Tineretului Nigerian pentru Prietenie cu Țările Socialiste cu materiale furnizate de către IRRCS care a fost vizitată de câteva mii de localnici.[6]

În anul 1965 a avut loc prima vizită a unei delegații române în Nigeria. Aceasta s-a desfășurat în lunile septembrie și octombrie a acelui an și a fost aranjată prin intermediul ambasadelor celor două state de la Cairo. Scopul acestei vizite era găsirea de noi parteneri comerciali în Nigeria și negocierea unui acord comercial între cele două state.

Până în anul 1966 a continuat cooperarea dintre cele două țări și în domeniul educației, statul român oferind mai multe burse tinerilor nigerieni care doreau să studieze în România. Cele mai multe dintre acestea erau în domeniul construcțiilor și la Universitatea Petrol și Gaze din Ploiești. Cele mai multe dintre acestea au fost acordate în anul 1965, atunci când au sosit la studii în România un număr de 10 studenți nigerieni.[7]

Tot în domeniul educației România a donat mai multe materiale didactice unei școli din Lagos, prin intermediul IRRCS și al unui oficial nigerian cu care institutul stabilise legături de colaborare.[8]

II. Relațiile bilaterale dintre România și Nigeria între 1966-1971

Prima parte a anului 1966 a fost caracterizată printr-o mare instabilitate politică pentru Nigeria, aceasta confruntându-se cu două lovituri de stat, care s-au terminat cu venirea la putere a lt. Col. Yakubu Gowon, cel care a condus Nigeria până în anul 1975.

---

[2] Vasile Gliga (coord.), *Reprezentanțele diplomatice ale României,* vol. III, editura Politică, București, 1973, p. 439.
[3] Arhiva Ministerului Afacerilor Externe, Fond Nigeria, Problema 220/ an 1962/ Nigeria, dosar nr. 10, f. 1.
[4] *Ibidem*, ff. 3-4.
[5] AMAE, Fond Nigeria, Problema 210/ an 1963/ Nigeria, dosar nr. 12, ff. 1-2.
[6] AMAE, Fond Nigeria, Problema 217/ an 1963/ Nigeria, dosar nr. 14, ff.57-58
[7] AMAE, Fond Nigeria, Problema 217/ an 1965/ Nigeria, dosar nr. 24, f.15
[8] *Ibidem*, dosar nr. 25, ff.19-20

În același timp, cele două state au colaborat foarte bine în cadrul sesiunilor Adunării Generale a ONU și a altor evenimente organizate sub egida acesteia. În discursurile lor, reprezentanții români și nigerieni au exprimat puncte de vedere asemănătoare în legătură cu problemele majore aflate în dezbatere în acea perioadă precum dezarmarea, decolonizarea, lupta împotriva rasismului etc. De aemenea, tot în acel cadru au avut loc mai multe întâlniri între conducătorii celor două delegații, mai ales în anul 1966.[9]

La 12 noiembrie 1966 Republica Socialistă România și Republica Federală Nigeria au anunțat stabilirea de relații diplomatice la nivel de ambasadă, acest eveniment fiind prezentat și în presa română.[10]

Cu toate acestea, în anul 1967 instabilitatea politică din Nigeria s-a accentuat odată cu începutul unui sângeros război civil cauzat de proclamarea unei republici numite Biafra pe teritoriul din partea de est a a statului african controlat de etnicii igbo. Acesta a durat până în anul 1970 și în acea perioadă au fost uciși peste 1 milion de oameni.

În ciuda acestor probleme relațiile româno-nigeriene au continuat pe un trend ascendent, chiar dacă rămâneau la un nivel încă scăzut. Astfel, prin intermediul ambasadelor celor două state de la Tokio au fost începute negocierile pentru o eventuală cooperare în exploatarea zăcămintelor petroliere din statul african. În acest sens, consilierul amabasdorului Nigeriei din Țara Soarelui Răsare, afirma în timpul unei întâlniri cu un oficial român că: „ *Guvernul Nigeriei apreciază mult formele de cooperare economică pe care România le-a realizat cu multe țări în curs de dezvoltareși consideră oportună întreprinderea de acțiuni comune în domeniul petrolifer. Pentru început, ar fi de dorit ca guvernul român să trimită în Nigeria o echipă de specialiști pentru studiu și prospectare ca ulterior să se treacă la negocieri concrete, la nivel guvernamental.*"[11] De asemenea, oficialul nigierian mai preciza că România era singurul stat socialist care primise această ofertă din partea statului nigerian și solicita ca discuțiile pe această temă să rămână secrete și să se realizeze prin intermediul celor două ambasade de la Tokio.[12]

În anul 1968 a fost înființată ambasada României la Lagos, capitala statului african, după ce toate aprobările fuseseră obținute cu un an înainte. Tot atunci a fost acreditat și primul ambasador român în Nigeria, în persoana lui Gheorghe Iason. Aceasta numire a fost oficializată prin decretul Consiliului de Stat nr. 353/ 22 aprilie 1968.[13] Deschiderea acestei ambasade avea o importanță strategică pentru România deoarece reprezenta punctul de legătură cu toate statele din Africa de Vest vorbitoare de limbă engleză. Până atunci această poziție o avusese ambasada din Ghana însă, după căderea regimului lui Kwame Nkrumah din 1966, fusese trecută pe linie moartă, ne mai fiind numit niciun ambasador.

În data de 2 iulie 1968 Nicolae Ceaușescu a primit vizita unei delegații nigeriene alcătuită din col. George K. Kurubo, ambasadorul Nigeriei în URSS, și economistul S.G. Ikoko. La început, oficialul statului african i-a înmânat o scrisoare conducătorului român din partea gen.-maior Yakubu Gowon, conducătorul de facto al Nigeriei. Ulterior discuțiile s-au centrat pe situația din statul african, în special cea legată de războiul civil contra statului secesionist Biafra. Acesta afirma că rebelii erau sprijiniți de forțele imperialiste străine, care doreau să controleze resursele bogate în petrol pe care regiunea le deținea. Acesta mai preciza că guvernul federal ar fi putut câștiga lejer războiul însă a oprit avansarea din motive umanitare și pentru a le permite rebelilor să-și negocieze capitularea. Aceștia din urmă s-ar fi folosit de acea pace temporară pentru a incepe un război propagandistic împotriva guvernului federal, care era acuzat de genocid. Ceaușescu la rândul său a afirmat că România urmărea cu interes evenimentele din Nigeria și își păstra speranța că poporul

[9] Vasile Gliga, *op.cit.*, p. 440
[10] Scânteia, an XXXVI, nr. 7166, 12 noiembrie 1966, p. 3.
[11] AMAE, Fond Nigeria, Problema 212/ an 1967/ Nigeria, dosar nr. 37, f. 17
[12] *Ibidem*, f. 18.
[13] Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Consiliul de Stat- decrete, dosar nr. 353/1968, f. 1.

nigerian va reuși să treacă peste această situație și să dejoace planurile imperialiste și neocolonialiste.[14]

Documentul era destul de stufos iar la început generalul nigerian i-a prezentat lui Ceaușescu evoluția evenimentelor din statul african, principalii vinovați fiind considerați rebelii. În final oficialul statului african își arăta bunele intenții dorind reluarea negocierilor. În acest sens el afirma: „ *În ceea ce privește perspectivele de pace, asigur pe Excelența Voastră că am lăsat ușa deschisă și sunt gata să reiau discuțiile cu rebelii atâta timp cât ei vor manifesta cel mai mic gest că sunt gata să se angajeze într-un dialog constructiv. Aș fi recunoscător dacă Excelența Voastră, în scopul restabilirii păcii în Nigeria, ar putea examina problema de a apela la conducătorii rebeli ca aceștia să privească realitățile situației. Singura cale ca posibilă care le rămâne pentru a pune capăt ostilităților o constituie renunțarea la secesiune. În felul acesta negocierile ar putea deveni relativ ușoare, întrucât ele ar avea loc în contextul unei Nigerii unite.*"[15]

Răspunsul lui Ceaușescu a fost negativ, nedorind să se implice în acel conflict de pe teritoriul Nigeriei. În acest sens a fost elaborat și un document oficial cu acel răspuns și cu motivarea acestuia trimis autorităților statului african prin ambasada română de la Lagos. Referitor la cauzele refuzului în scrisoarea de răspuns se menționa: „ *...La baza relațiilor sale cu Republica Federală Nigeria, Republica Socialistă România așează respectarea principiilor independenței și suveranității naționale, neamestecului în treburile interne, egalității în drepturi și avantajului reciproc și să exprime, de asemenea, încrederea în capacitatea poporului nigerian de a găsi problemelor care-i stau în față soluții corespunzătoare intereselor sale și menținerii păcii în lume.*"[16]

De altfel, începând din perioada respectivă, acestea au fost principalele idei pe care era construită politica externă a României, fiind deseori menționate de Ceaușescu în discuțiile cu oficiali ai statelor africane.

Înainte de această scrisoare, Ceaușescu a primit mesaje și din partea rebelior, într-unul dintre ele solicitându-se primirea la București a unei delegații a acestora. Cu toate acestea, solicitările rebelior au fost lăsate fără răspuns din partea autorităților române.

În luna noiembrie a anului 1968, Ministerul Afacerilor Externe de la București a constatat că în presa română cele mai multe articole și informări despre Războiul din Biafra prezentau opinii pro-rebeli, în ciuda poziției oficiale a statului român care era una neutră și mai mult spre partea guvernului federal. Pentru a evita aceste situații s-a stabilit ca din acel moment să fie prezentate știri obiective, cu informații preluate din surse aparținând ambelor tabere combatante și fără a face alte comentarii. De asemenea, s-a mai propus ca toate știrile despre conflictul biafrez să nu poată fi publicate fără a fi verificate și avizate de specialiștii MAE.[17]

Tot în anul 1968 trebuia să aibă loc vizita în România a comisarului nigerian pentru afacerile externe, Okoi Arikpo, în perioada 30 iulie-2 august. Acesta trebuia să aibă convorbiri la sediul MAE, întâlniri cu Ion Gheorghe Maurer și Nicolae Ceaușescu și să viziteze mai multe obiective din orașele Constanța, Ploiești și București. Însă, cu câteva zile înainte de sosire vizita a fost anulată deoarece oficialul nigerian a trebuit să se întoarcă de urgență în țară, în timp ce se afla într-un turneu de vizite în mai multe state comuniste[18]

La 12 august 1968 a fost semnat Acordul comercial dintre cele două state, care fusese negociat în 1965 dar s-a întârziat ratificarea acestuia din cauza instabilității politice din Nigeria. Acesta avea o valabilitate de 5 ani și în cadrul său, cele două state își acordau clauza de națiunea cea mai favorizată. Acesta a intrat în vigoare în anul 1969. Tot în acea perioadă a fost inființată și Agenția economică română de la Lagos, pentru a putea lărgi cooperarea economică cu statul african.[19]

---

[14] ANIC, Fond CC al PCR- Secția Relații Externe, dosar nr. 95/1968, ff. 2-4.
[15] O copie a scrisorii, tradusă în limba română se găsește în ANIC, Fond CC al PCR-Secția Cancelarie, dosar nr. 25/1968, ff. 88-93.
[16] *Ibidem*, f. 87.
[17] AMAE, fond Nigeria, Problema 200/ an 1968/ Nigeria, dosar nr. 43, ff. 6-7.
[18] Întregul program al vizitei se găsește în AMAE, fond Nigeria, Problema 220/ an 1968/ Nigeria, dosar nr. 57, ff. 8-9
[19] Vasile Gliga, *op.cit.*, p. 441

În anul 1969 principalele acțiuni politico-diplomatice dintre cele două state s-au rezumat la trimiterea reciprocă de telegrame de felicitare cu ocazia diferitelor aniversări ale celor două state. De asemenea, au mai existat colaborări în susținerea diferitelor candidaturi la organismele internaționale. Pe plan comercial, România a exportat în Nigeria mărfuri în valoare de 1.269.000 de lei.[20]

Tot în anul 1969 a avut loc o vizită a unei delegații economice române în statul african care s-a încheiat semnarea unui protocol de cooperare cu o firmă nigeriană în domeniul industriei forestiere. Se prevedea construirea mai multor fabrici de producție a cherestelei și a altor produse din lemn, iar statul român urma să asigure partea tehnică în timp ce firma nigeriană venea cu materia primă.[21]

În luna iulie a anului 1969 a avut loc turneul Ansamblului Folcloric Ciprian Porumbescu din Suceava în mai multe regiuni din Nigeria, acesta fiind foarte bine primit de către localnici. Pe durata turneului, Ansamblul a ținut o reprezentație specială la care a participat și conducătorul statului nigerian, gen.-maior Yakubu Gowon, care i-a și vizitat pe artiști în culise, după sfârșitul spectacolului.[22]

În anul 1970, primul eveniment important a fost deschiderea ambasadei Nigeriei la București, iar ambasadorul statului african de la Varșovia a devenit și reprezentatul țării sale în România.

Tot atunci a avut loc și cel mai important eveniment din istoria relațiilor dintre cele două state de până atunci și anume vizita lui Coreneliu Mănescu, Ministrul Afacerilor Externe român, în Nigeria. Această vizită a făcut parte dintr-un turneu în mai multe state africane efectuat de oficialul român în anl 1970. Pe durata vizitei, Mănescu a avut mai multe discuții cu omologul său nigerian, Okoi Arikpo și cu președintele Yakubu Gowon. De asemenea, oficialul român a mai vizitat mai multe ministere cu profil economic în vederea negocierii unor posibile cooperări.[23]

În anul 1971 cel mai important eveniment a fost constituit de vizita în Nigeria a unei delegații guvernamentale române condusă de vicepreședintele Consiliului de Miniștri, Ion Pățan, care efectua în acea perioadă o serie de vizite în mai multe state africane. În prima zi a vizitei, delegația română a avut mai multe întrevederi cu membri ai guvernului federal nigerian, fiind discutate aspecte ale cooperării în domeniul exploatării petrolului și lemnului. În data de 24 mai 1970 delegația română a fost primită de conducătorul nigerian, gen.-maior Yakubu Gowon. În cursul convorbirilor au fost examinate probleme referitoare la relațiie româno-nigeriene și posibilitățile lor de dezvoltare, precum și unele aspecte ale situației internaționale. Tot atunci a fost semnat și un acord de cooperare economică, tehnică și științifică între cele două țări. Documentul prevedea extinderea cooperării româno-nigeriene în domeniile petrolier, prelucrării lemnului, minier, geologic, agricultură și industria chimică.[24]

În concluzie relațiile româno-nigeriene dintre anii 1966-1971 s-au aflat într-un stadiu incipient desfășurându-se la un nivel destul de scăzut. Una din principalel cauze ale acestei situații a fost dată de instabilitatea politică și teritorială existentă în Nigeria acelei perioade. De altfel, în perioada studiată, statul african s-a confruntat cu un sângeros război civil cauzat de proclamarea Republicii Biafra în partea de vest a Nigeriei. Ulterior, după terminarea acestuia în anul 1970, Nigeria a fost vizitată de două delegații importante ale României. Prima dintre ele a fost condusă de ministrul de externe Corneliu Mănescu, iar cea de-a doua de vicepreședintele Consiliului de Miniștri, Ion Pățan.

BIBLIOGRAPHY

I. Documente inedite

1. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe

[20] AMAE, Fond Nigeria, Problema 217/ an 1969/ Nigeria, dosar. 69, ff. 5-6
[21] *Ibidem*, ff. 18-19
[22] AMAE, Fond Nigeria, Problema 217/ an 1969/ Nigeria, dosar nr. 72, ff. 14-19.
[23] Scânteia, an XXXIX, nr. 8425, 15 mai 1970, p.5.
[24] România Liberă, an XXIX, nr. 8268, 25 mai 1971, p.6

Fond Nigeria, dosare: 10, 12, 14, 24, 37, 57, 69, 72.

2. **Arrhivele Naționale Istorice Centrale**
   Fond CC al PCR- Secția Cancelarie, dosar nr. 25/1968
   -Secția Relații Externe, dosar nr. 95/1968

Fond Consiliul de Stat-decrete, dosar nr. 353/1968

II. **Presă**
   1. **România Liberă, numere din anii 1966-1971**
   2. **Scânteia, numere din 1966-1971**

III. **Lucrări generale și speciale**
   1. **Calafeteanu Ion (coord.),** ***Politica externă a României-dicționar cronologic,*** **Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986**
   2. **Cruceanu,Viorel,** ***Quo-Vadis Africa,*** **Deșteptarea, Bacău, 1999.**
   3. **Gliga, Vasile (coord.),** ***Reprezentanțele diplomatice ale României,*** **vol. III, editura Politică, București, 1973**

THE POLICY OF THE EUROPEAN UNION AND ROMANIA CONCERNING THE PROTECTION OF CULTURAL HERITAGE

Florentina Trif
Conservator I., "Ovidius" University of Constanța

Abstract:It is well known that the European Union, after more than six decades of development, has become a decisive factor on the European level and not only as a point of reference all over the world regarding the concept of stability, democracy and respect for human rights. Its effectiveness in the last period has been materialized by its real contribution, on the one hand, to ensuring the peace and security of the Member States, and, on the other hand, to the development of cooperation between them on numerous plans. In this context, we can strongly affirm that the European Union has actually supported by encouraging development and cooperation and culture of its Member States over time. In the European integration, the common cultural legacy of the Member States deserves a separate speech. Respecting national and regional diversity, the Union contributes to their flourishing by working to encourage cooperation between Member States in areas such as: improving knowledge and dissemination of the culture and history of European peoples; conservation and protection of cultural heritage of European significance; artistic and literary creation[1].
In this sense, the idea of a Cultural Heritage Year appears in 2014 and materializes in 2018, which becomes the Cultural Heritage Year of great symbolic and historical significance for Europe and its cultural heritage as it marks a series of significant events such as the 100th anniversary of the end of the First World War and the independence of several Member States "so that such marking can provide" instances to better understand the opportunities of the present through a more nuanced and shared understanding of the past "[2].
Considering that our country is an eleven-year member state and Romanian citizens are also European citizens with full rights, knowing how the European Union has made its mark in the field of culture over time should be an obligation not only an option to raise awareness and involve every citizen in the community and society of which he belongs, locally, regionally, nationally or in Europe, in order tomaintain an authentic cultural life. Respecting the national and regional diversity of the Member States, the Union is genuinely contributing to the flowering of its cultures by encouraging cooperation between Member States through its actions, by highlighting its common cultural heritage.

Keywords: Cultural Policy of the European Union, TUE, Cultural Heritage, Cultural Life, Cultural Cooperation, Conservation and Protection of Cultural Heritage.

Introduction

The role of culture in Europe has long been spoken of, and at the same time it feels the necessity of revising the position it currently occupies in a Europe that is facing many problems that could jeopardize the grandiose project of a Unified Europe. The evolution of the European Union's (EU) cultural policy from origins (from the European Economic Community - CEE to the present day is trying to find the best solutions in the current cultural context to succeed in developing the right direction in the future. European cultural heritage has been spoken since 1993 when the Treaty establish the European Union (the Maastricht Treaty) entered into force when Title IX - Article 128 was added, through which culture became a European competence[3].

[1] Dan Vătăman, *Uniunea Europeană. Ghid practic de specialitate*, București, Editura Pro Universitaria, 2015, p.430.
[2]Mircea Duțu, Augustin Lazăr și Ovidiu Predescu coord., *Protecția juridică a patrimoniului cultural și natural*, București, Editura Academiei Române, 2018, p. 5.
3 Tratatul de la Maastricht privind Uniunea Europeană, disponibil pe https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/?uri=LEGISSUM%3Axy0026.

"The European Year of Patrimony overlaps with the year Romania celebrates the Centenary of the Great Union. A happy coincidence, which can give us an extra momentum to restore, strengthen and highlight the milestones of this history; two events that, beyond their particular significance, give them a collective sense of sharing a shared history and identity"[4].

This is all the more so since, as emphasized in the recitals of the European Union's decision, the year 2018 has a symbolic and historical significance for Europe and its cultural heritage as it marks a series of significant events such as the 100th years"[5]of anniversary of the World War and the independence of several Member states, so that such marking can provide" opportunities to better understand the present through a more nuanced and shared understanding of the past "[6].

The idea of a European Year of Cultural Heritage appeared for the first time in 2014, when the Council included in its conclusions the participatory governance of cultural heritage. The idea enjoyed broad support from the European Parliament and the Commission submitted, on 30 August 2016, the proposal for a European Year of Cultural Heritage[7].

On 22 November 2016[8], the Council adopted a general approach on the proposal. The report on the decision of the Committee on Culture and Education (CULT Committee) of the European Parliament was put to the vote at its meeting on 8 November 2016[9]. On 9 February 2017, representatives of the Council and the European Parliament reached a provisional agreement on a decision to proclaim a European Year of Cultural Heritage (2018). In the Official Journal of the European Union, L 131/1 of 20 May 2017, was published EU Decision 2017/864 of the European Parliament and of the Council on the European Year of Patrimony[10].

More specifically, the wording of paragraph 1 of that article states that the Union "contributes to the flowering of the cultures of the Member States, while respecting their national and regional diversity and highlighting, at the same time, the common cultural heritage" at the same time, among the fields in which it operates European Union, the "conservation and protection of the cultural heritage of European importance" is also mentioned[11].

The Charter of Fundamental Rights of the European Union also refers to its "spiritual and moral heritage" and respect for "the diversity of cultures and traditions of peoples."
Finally, the Constitution of Romania establishes the obligation of the state to "protect and preserve the cultural heritage" in art. 33, par. 3[12] .

In the plan of European Union (EU) legislation, after the Preamble states that its signatories were inspired by the "cultural, religious and humanistic heritage of Europe"[13], art. 3. Alin. 3 of the Treaty on European Union states mentions that the Union "shall see to the protection and development of the European cultural heritage", while Article 167 of the Treaty on the Functioning of the European Union refers to a "common cultural heritage", but with due respect for the principle of subsidiarity, the Union's action being limited to overlapping the one of the Member States, in particular with the "European Capital of Culture" European patrimony"[14]. At the European Union

[4]Anul European al Patrimoniului Cultural, lansat în România la Palatul ...disponibilă pe www.cultura.ro/anul-european-al-patrimoniului-cultural-lansat-romania-la-palatul-bra...
[5]Pascal Fontaine, *Construcţia Europeană de la 1945 până în zilele noastre***. –** Iaşi, Editura Institutul European, 1998.
[6]Mircea Duțu, Augustin Lazăr și Ovidiu Predescu coord., *Protecția juridică a patrimoniului cultural și natural*, București, Editura Academiei Române, 2018, p. 5.
[7]Comisia propune anul 2018 ca An european al ...disponibilă pe - Europa EUeuropa.eu/rapid/press-release_IP-16-29.
[8]Ministrul Culturii | Corina Șuteu la Consiliul UE al Miniștrilor Culturii ...disponibilă pe www.cultura.ro/ministrul-culturii-corina-suteu-la-consiliul-ue-al-ministrilor-culturii-br.
[9]COMISIA EUROPEANĂ Bruxelles, disponibilă pe - Europa EU ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/.../COM-2018-268-F1-RO-MAIN-PART-1.PDf.
[10]Strategia pentru cultură și patrimoniu național ... - Ministerul Culturii disponibilă pe www.cultura.ro/sites/default/files/inline-files/_SCPN%202016-2022inavizare.pdf, p. 54.
[11]Marian Mihăilă, *Protecţia bunurilor culturale în dreptul internaţional public*, Bucureşti, Editura Lumina Lex, 2003, p15.
[12] Constituția României, publicată în Monitorul oficial al României, partea I, nr.766 din 31 octombrie 2003.
[13] Nicholas Mezghani, M. Cornu, *Interet culturel et mondialisation*, Paris, Editura L Hartman, 2004, p. 137 și 138.
[14] Pierre.L. Frier, *Droit du patrimoine culturel*, Paris, Editura PUF, 1997, p. 28.

(EU) level, in the framework of the Culture Work Plan for the period 2015-2018, one of the priorities identified concerns cultural heritage, focusing on its participatory governance, capacity building for heritage professionals, and prevention of risks in order to protect the cultural heritage[15].

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization also recognizes the role of culture in policy development through the 2013 Hangzhou Declaration[16], and Culture Action Europe, the most important European advocacy network for culture and heritage, speaks about not the role of culture in the attractiveness of the territory and the positive impact on the creation of new jobs and its contribution to economic development, which would reduce disparities, revitalize the spaces and fight against poverty, can also be questioned "[17].

Cultural heritage as a factor of cohesion of the Member States of the European Union over time

The European Cultural Convention[18] is at the origin of cultural cooperation in Europe and constitutes the framework for the action that the Council of Europe carries out in the field of education, culture, heritage, youth and sport. In the preamble to the Convention the States Parties [19], after having recalled the purpose of the Council of Europe which consists in achieving a closer union among its Members, whereas the realization of this aim promotes mutual understanding between peoples of Europe and that for this purpose it is desirable to follow a common action policy express the decision to conclude a convention to promote "the study of thelanguages, of the history and civilizations of others and of the civilization common to them all"[20].

There Convention consists of 11 articles which provide the purposes of the tool, such as the awareness of Europeans of their common cultural heritage to be achieved through the commitment of the States Parties to recognize the heritage objects that have a particular European value as part of a common cultural heritage (Article 5) and also with encouraging the protection of one's own patrimony by promoting the study of language[21].

Culture is a factor of territorial development recognized at the international level, both politically and through dedicated investments. Politically, culture has been recognized as a pillar of sustainable development at local and regional level through Agenda 21 for Culture (2004)[22], a United Cities and Local Governments (UCLG) Culture Committee. From the perspective of territorial development, Agenda 21 for culture states that "cultural diversity is necessary for humanity, such as biodiversity in the natural environment; the diversity of cultural expressions generates wealth and is essential to the development of a largecultural ecosystem with a diversity of backgrounds, actors and content; dialogue, coexistence and interculturality are basic principles for the dynamics of the relationship with and between citizens; public spaces must be seen as cultural spaces"[23].

Cultural heritage is an essential element of European identity and is at the heart of the European project; cultural heritage is not only a mean of understanding our past, but also an asset that can help us in building Europe for the future[24]. Such identity connotations are released from the

[15]Strategia pentru cultură şi patrimoniu naţional - Ministerul Culturii disponibilă pe www.cultura.ro/sites/default/files/inline-files/_SCPN%202016-2022inavizare.pdf, p.64
[16] Hangzhou declaration-Unescowww.unesco.org/…FinallHangzhoudeclaration 20130517.pdf.
[17]Declaratia de la Toledo privind dezvoltarea urbana - MDRAP disponibilă pe www.mdrap.ro/userfiles/declaratie_Toledo_ro.pdf.p.12.
[18] Semnată la Paris, pe 19 decembrie 1954, intrată în vigoare în vigore în 5 maggio 1955.
[19]EUR-Lex - 52010IP0489 - EN - EUR-Lex*https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri.*

[20] Silviu Neguţ, *Patrimoniul mondial cultural şi natural UNESCO: mică enciclopedie*, Bucureşti, Meronia, 2005.
[21]Marian Mihăilă, *op.cit*., p.17.
[22] English- Agenda21 for culture www.agenda 21 culture.net/sites/default/files/…/ag21 en.pdf.
[23]Strategia pentru cultură şi patrimoniu naţional ... - Ministerul Culturii disponibilă pe www.cultura.ro/sites/default/files/inline-files/_SCPN%202016-2022inavizare.pdf.
[24] Irina Oberländer Târnoveanu, *Un Viitor pentru Trecut. Ghid de bună practică pentru păstrarea patrimoniului cultural*, Bucureşti, *CIMEC*,2002, p.31.

anniversary of a national state, unitary and indivisible; the sentiment of national unity and dignity blends with the consciousness of the common European destiny and harmoniously complements the respect of the diversity of cultural expressions[25].

Also, the cultural heritage is a priority of public policy at international level, recognized both by national legal strategies and regulations, and by international conventions as a universal value, a fundamental resource for the development of society as a whole at the economic, social, cultural and scientific level[26]. It made up of movable and immovable goods, immaterial cultural traditions and expressions - exceptional testimonies of human creativity throughout its history[27].

The ideas, principles and values integrated into national and European heritage are a common source of memory, understanding, identity and dialogue, cohesion and creativity in the European Union and within each Member State[28]. Cultural heritage is particularly valuable to European society from a spiritual, social, economic and environmental point of view[29].

As a common heritage, the cultural one does not exist and does not manifest itself independently of its natural component and therefore becomes more and more used and acquires conceptual consistency the syntax "cultural and natural heritage"[30].

Respect for the sovereignty of the states on whose territory the cultural and natural heritage lies is associated with the duty to cooperate with the entire international community for its protection[31].

Thanks to its exceptional importance and by virtue of the "Noah's complex" developed by the modern world, to put new values on the patrimony of the patrimony of the arts, the common cultural and natural heritage, as a collective and good resource of all preserved for future generations, it must be preserved, defended and managed in a sustainable way. As Maurice Prieur points out, in achieving this goal a priority role lies with the law[32]. From such an anniversary perspective, and especially under the pressure of the emergence of a more and more striking and more specific problem, with a relatively unitary nature and requiring the intervention of law, the idea of a theoretical construct, placed under the effigy of legal protection of cultural and natural heritage[33].

Unfortunately, it is noticed that until now the patrimony is just an image vector. When it comes to initiatives or direct actions in support of the heritage, things are complicated: the funds are insufficient, occurs insurmountable administrative blockages, divergent interests and divergent principles, sabotage accusations between different political camps[34].

Brief history regarding the protection of the Romanian cultural heritage

Since 1860, the *Commission for Historical and Archaeological Research*[35] has been set up, having competences in the field of research and registration of the cultural and artistic assets of the country. The First Law on the Preservation of Public Monuments was adopted on March 26, 1892 by the Parliament, which instituted among others the Ministry of Public Instruction, the Commission for the Protection and Conservation of Public Monuments, which was responsible for

[25]*Ibidem*, p. 34.
[26]Sterian Dumitrescu, *Construcţia europeană; Uniunea Europeană***.** – Piteşti, Editura Independenţa economică, 2005, p22.
[27]Charles Bories, *Le patrimoine cultural en droit international*, Paris, Editura, A Pedone, 2011, p. 56.
[28]Smith R Craufurd., *Culture and European Union Law*, Oxford, 2004.
[29] Maurice Cornu, F. Orsi, J. Rochfeld, *Dictionnaire des bien commun*, Paris, PUF, 2017, p. 579.
[30] Pierre L. Frier, , *Droit du patrimoine culturel*, Paris, Editura PUF,1997, p.35.
[31] Convenţie din 16 noiembrie 1972 privind protectia patrimoniului ...disponibilă pe www.monitoruljuridic.ro/.../convenţie-din-16-noiembrie-1972-privind-protectia-patri...
[32] Maurice Prieur, *Droit de l'environnement*, Paris, Editura Dalloz, 2016, p. 100.
[33]*Ibidem*,p.101.
[34]Duțu, Mircea Augustin Lazăr şi Ovidiu Predescu coord., *Protecţia juridică a patrimoniului cultural şi natural*, Editura Academiei Române, Universul Juridic, Bucureşti, 2018.
[35] Institutul de arheologie Iaşi- cIMeC.ro www.cimec ro/Arheologie/arheologia…/.

drawing up the general inventory of all edifices and old objects in the country, which were of particular historical and artistic interest[36].

In the interwar period, the Law on the Organization and Operation of Public Libraries and Museums of April 14, 1932[37], which stimulated, among others, that "no museum object can be removed from the country without state approval and, if it is for sale, the state reserves right of pre-emption "; the marketing activity is subject to authorization, as well as the export of museum objects. By the Regulation on Public Monuments of 16 December 1938, the Arts Directorate within the Ministry of Religious Affairs and the Arts was granted the right to control and supervise all works on public monuments in Romania[38].

"After the Second World War, the legal regime for the protection of the national cultural heritage in the new socio-historical conditions was established by Decret no. 46/1951 for the scientific organization of museums and preservation of historical and artistic monuments[39]; the normative act instituted, besides the Romanian Academy, the Scientific Commission of Museums, Historical and Artistic Monuments, with attributions aiming to elaborate the scientific norms for the classification of museums, historical monuments, methodologies for their preservation and study"[40].

A Committee on Art was established for the purpose of preserving and restoring artistic works and historical monuments of artistic character in the system of other state institutions. The same historical period belongs to the Framework Law no. 63/1974 for the protection of the national cultural heritage[41], according to which the Presidential Decret no. 53/1975 on "categories of cultural goods which are not part of the national cultural heritage and the criteria for endorsement by the Central State Commission of National Cultural Heritage forto send them across the borde "[42].

Measures taken by Romania to protect cultural heritage after the revolution of December 1989

Under the post-1989 transformations, as a transitional measure, by Decree no. 90/1990[43] on the establishment and organization of the Museum and Collections Commission, the Law no. 63/1974[44] creating a "legislative vacuum"[45]. Measures for the protection of the national cultural heritage, followed by several subsequent normative acts. Finally, a new wave of regulations, that of European integration, took place in the early 2000s.

As far as the protection of historical monuments is concerned, Romania after the revolution, the country was deprived of a specialized institution, the activities being oriented mainly to conservation[46]. The restoration of the monuments has been brutally interrupted since 1977, the year of reference for the disaster caused by a great earthquake.

According to the Law no.182/2000[47] on the mobile cultural heritage, the national cultural patrimony comprises the whole of the goods identified as such, regardless of their ownership regime, which is a testimony and an expression of the values, beliefs, knowledge and traditions that

[36]Cercetari arheologice I, 1975 – MNIR disponibil pe, *mnir.ro/wp-content/uploads/PDF/.../arheologie/cercetari-arheologice-I-1975.pdf*

[37] Muzeul naţional XI, 1999- Revista Naţional www.muzeulnaţional journal journal.ro

[38]IoanOpriş, *Ocrotirea patrimoniului cultural*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986,p.19.

[39] Marian Mihăilă, *op. cit*., p.29.

[40]Sergiu Musteaţă (coordonator), *Protecţia Juridică a Patrimoniului Arheologic a Patrimoniului Arheologic. Culegere de acte normative şi convenţii internaţionale,* Chişinău, Editura Ruxanda, 2010.

[41]Irina Oberländer Târnoveanu, *op.cit.*, p. 21.

[42]Decretul prezidenţial lnr.53/1975-Arhivele Naţionale ale României disponibilă pe old.arhivelenationale.ro/images/custom/image/serban/2012/.../DP%2075.pdf.

[43]Decretul nr. 90/1990 privind înfiinţarea şi organizarea Comisiei muzeelor şi colecţiilor

[44]Legea nr. 63/1974 privind ocrotirea patrimoniului cultural national al ...disponibilă pe https://lege5.ro/.../legea-nr-63-1974-privind-ocrotirea-patrimoniului-cultural-national-...

[45] Sergiu Nistor, *Protecţia Patrimoniului Cultural Naţional*, Bucureşti, Editura Universitară „Ion Mincu", 2002,p.6.

[46]Ioan Opris, *Starea de fapt şi proiecte fezabile privind patrimoniul cultural national*, în Revista Muzeelor, nr.2 1993, p. 3.

[47]Lege nr. 182 (r1) din 25/10/2000 Versiune actualizata 2014 - cIMeC disponibilă pe www.cimec.ro/Muzee/Lege-182-actualizare2014.doc.

are continually evolution; includes all the elements resulting from the interaction, over time, between human and natural factors. I am part of this heritage: historical monuments and mobile national cultural heritage.

Having as a criterion the "natural" composition of such patrimony, related legislation and priority areas of interest, we present within these parts the legal protection of archaeological heritage, historical monuments, mobile cultural patrimony, intangible cultural heritage, the general legal regime of museums and public collections, the protection of technical and industrial heritage[48].

The national cultural heritage[49] includes all identifiable goods irrespective of their ownership status, which is a testimony and an expression of the evolving values, beliefs, knowledge and traditions; includes all the elements resulting from the interaction between human and natural factors over time[50].

Starting January the first, 2007, Romania became a fully-fledged member of the European Union, which imposed the fulfillment of requirements, conditions and deadlines it has assumed[51].

Regarding the reform measures of the Romanian judiciary system that occurred during the post-accession period, it should be underlined that this whole process was a necessity that acrosse from the very option of our country, and on the other hand it became an obligation that Romania assumed through the European Association Agreement[52].

In achieving the consistency of internal law with the acquis communautaire[53], respectively with the Community legislation as a whole, it was started from the Community doctrine according to which - the relations of the Community law with the national one do not reduce to a single model - which implied, on the case but in strict agreement with the European and international[54] conventions that Romania has ratified with the requirements of the Council of Europe of Human Rights[55].

Legislation and doctrine distinguish the following areas of the national cultural heritage: the real national cultural heritage(historical monuments), the archaeological heritage, the national mobile cultural patrimony and the national non-material cultural heritage[56]. Until all these are solved, landmarks are collapsing (examples of eloquent historical buildings in Sulina - they are being destroyed because nobody intervenes in certain interests to consolidate them), art masterpieces are taken out of museums and from the public circuit, they reach the private galleries of collectors, art auctions, national museums without headquarters and sites of world importance such as Roşia Montană, remain unprotected, because the state or the people who run it have always other priorities.

We must be able to define our interests and find solutions for the past and the future to coexist[57]. As a result of the awareness of the importance of the protection of cultural heritage in general, the international bodies with concerns in this field have been adopted numerous legal

[48]Silviu Neguţ, *Patrimonial mondial cultural şi natural* UNESCO: mică enciclopedie, Bucureşti, Editura Meronia, 2005.
[49]Augustin Lazăr, coord. *Combaterea criminalității contra patrimoniului cultural European*, Cluj Napoca, Editura Mega, 2009, pp. 391-392.
[50]Tratatul de Aderare a Bulgariei și României, disponibil pe https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/ALL/?uri

[51] Alexandru Boroi, *Drept penal, Partea specială*, București,Editura, C.H. Beck, 2008, p. 12.
[52]Maria Bîrsan, *Integrarea economică europeană*, Vol. I, Introducere în teorie şi practică", Editura Carpatica, Cluj-Napoca, 1995,p.35.
[53] Alexandru Boroi, *Drept penal, Partea specială*, București,Editura, C.H. Beck, 2008, p. 12.
[54] Ion M.Anghel,,,Intrarea în vigoare a Tratatului de Aderare a României la Uniunea Europeană și efectele acesteia", în *Revista"Dreptul*", nr. 1, 2007, p. 21.
[55] Emil Calomirescu,,Ocrotirea penală a patrimoniului cultural national",în *Revista de drept penal*, nr. 2, 2002, p. 12.
[56] Pierre Frier, *Droit du patrimoine culturel*, Paris, Editura PUF,1997
[57]Walte Cairns, *Introducere în legislația Uniunii Europene***.** – Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 2001, p19.

instruments capable of creating a framework for engaging in such an effort by establishing the best ways to achieve such a desiderated[58].

As stated in *the Preliminary Theses of the National Cultural Heritage Code*[59] elaborated by the Ministry of Culture and National Identity, the intention to elaborate a patrimony code was taken into account by the Ministry of Culture (and Cults at that time) from the years 2005 - 2008, when this goal was included in the national cultural heritage strategy followed by the resumption of this theme in all government programs and culture ministers after 2008.

The origin of this intent can be related to similar codification processes that took place in France, Italy(Latin countries and with an administrative tradition centered on centralism, at state or state level) at the beginning of 2004. Subsequently more other countries have adopted unified laws on the protection of cultural heritage, with recent developments in our geographical area, in countries such as Bulgaria, Croatia, Serbia or Montenegro.

Conclusions

Lately, there are also obvious concerns in our country regarding the development systematization, adaptation and modernization of the legislation regarding the preservation of the cultural and natural heritage, including from the perspective of a codification process and the realization of a Romanian Heritage Code. The existence of such a complex normative act and of sufficient and efficient regulations in the field would favor the better integration and presence of the Romanian cultural and natural values in the corresponding European and world circuit.

In our opinion, analyzing of all that preceded this study clearly shows that the problem of protecting the national cultural heritage is far for being solved.To this conclusion leads us to different elements, one of which is the very situation of the regulatory framework in the field. There are difficulties in clarifying the dimensions of the social value to be protected by the rules of incrimination, because the components of the patrimony are under the regulation of normative acts, often uncorrelated between them[60].

But even if the correct and complete perception of the social value to be protected, including through the criminal legal norms, is very difficult, they are very effective because they themselves are spread in different normative acts. The version of the National Cultural Heritage Code for which we are militating in this paper is reforming. It is a variant that will not only focus on the grouping of legal texts, but hopes in the future to achieve, modernize and modify the legal norms, an adaptation to the requirements of political social evolution.

Concluding all these aspects of legal progress in the field of culture will result in a better identification, preservation and enrichment of the Romanian cultural heritage as well as its superior presence and visibility at European and world level. Thus, we are convinced that the completion of our research program based on the above project will bring to the scientific circuit data, information, appreciations, clarifications and why not pertinent conclusions not only for the knowledge of Romanian cultural values but also for their protection in a historical period which is extremely important in the context of European Cultural Heritage being viewed as a strategic resource for a United Europe[61].

[58]Adrian Condruz ,,Combaterea infracțiunilor la regimul de protecție a patrimoniului cultural", în *Combaterea criminalității contra patrimoniului archeologic european*, București, Editura Lumina Lex, 2008, p. 58.
[59]*Tezele prealabile ale codului patrimoniului cultural național,* pe site-ul oficial www.cultura.ro.
[60]Adrian Lazăr, B. Deppert Lippitz, P. G. Ferri, S. Alămoreanu, M. Ciuta, A. Condruz, G. Anghel, B. Constantinescu, E. O. Târnoveanu, S. Paskvali, M. Trzcinscki, *Combaterea criminalității patrimoniului arheologic european*, București, Editura Lumina Lex, 2008, p. 32.
[61]Comisia europeană Bruxelles, 22.7.2014 COM(2014 - EUR-Lex, disponibilă pe http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ.do?uri=COM:2014:0477:PDF.

BIBLIOGRAPHY

Internal normative acts

1. Constituţia României, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 233 din 21 noiembrie 1991, aprobată prin referendumul naţional din 8 decembrie 1991;
2.HG nr.610/2003 pentru aprobarea Normelor disponibilă pe https://patrimoniu.gov.ro/images/Creditare/hg610_2003.pdf;
3.Legea nr. 422 din 18 iulie 2001 privind protejarea monumentelor istorice, disponibilă pe www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/romania/rom_lege_422_romorof.pdf;
4. Ordonanța de Urgență a Guvernului nr. 189/2008, disponibilă pe https://www.ccja.ro/pdf/c_OUG_189_08.pdf;
5. Decretul prezidențial lnr.53/1975-Arhivele Naţionale ale României disponibilă pe old.arhivelenationale.ro/images/custom/image/serban/2012/.../DP%2075.pdf.

6.Decretul nr. 90/1990 privind înființarea și organizarea Comisiei muzeelor și colecțiilor
7. Legea nr. 63/1974 privind ocrotirea patrimoniului cultural national al ...disponibilă pe https://lege5.ro/.../legea-nr-
8. HG nr. 802/2005 privind organizarea și funcționarea Administrației Fondului Cultural Național,disponibilă https://www.afcn.ro/.../NORME%20METODOLOGICE%20PC%202013%
9. Legea nr. 238/2010 privind declararea zilei de 15 ianuarie Ziua Culturii Naționale, disponibilă pe https://lege5.ro/.../legea-nr-238-2010-privind-declararea-zilei-de-15-ianuarie-ziua-cult;
10. Legea nr. 40/2011 pentru modificarea şi completarea Legii nr. 53/2003,disponibilă pe https://www.juridice.ro/.../legea-nr-40-2011-pentru-modificarea-si-completarea-legii;
11. Legea nr.26 din 29 februarie din 2008 privind protejarea patrimoniului cultural immaterial diponibil pe www.cimec.ro/Legislatie/Legea-26-2008-PatrimoniulImaterial.pdf;
12. Concluziile Consiliului privind patrimoniul cultural ca resursă strategică disponibilă, pe https://eur-lex.europa.eu/legal-content/.../TXT/?...CELEX%3A52014XG0614%2808;

European treaties

13. Tratatul privind Uniunea Europeană, Maastricht, 7 februarie 1992;
14. Treaty on European Union (Consolidated version 2016) - Official Journal of the European Union C 202, 7 June 2016. on C 202, 7 June 2016.
15. Tratatul Aderării Bulgariei și României la Uniunea Europeană;
16. Tratatul de la Lisabona de modificare a Tratatului privind Uniunea Europeană și a Tratatului de instituire a Comunității Europene, Lisabona, 1 decembrie 2007, intrat în vigoare la 1 decembrie 2009;
17. Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene, 1 decembrie 2009;

General and special works

18. Boroi, Alexandru, *Drept penal, Partea specială*, Bucureşti,Editura, C.H. Beck, 2008;
19. Bories, C., *Le patrimoine cultural en droit international*, Paris, Editura A. Pedone, 2011;
20. Bărbulescu, Iordan, Gheorghe, *Procesul decizional în Uniunea Europeană*, Editura Polirom, Iaşi, 2008;
21. Bîrsan Maria, *Integrarea economică europeană*, Vol. I, Introducere în teorie şi practică", Editura Carpatica, Cluj-Napoca, 1995;
22. Cairns, Walter. *Introducere în legislaţia Uniunii Europene***.** – Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 2001;
23. Craufurd Smith R., *Culture and European Union Law*, Oxford, 2004;
24. Condruz, Adrian ,,Combaterea infracțiunilor la regimul de protecție a patrimoniului cultural", în *Combaterea criminalității contra patrimoniului archeologic european*, București, Editura Lumina Lex, 2008

25. Duțu, Mircea Augustin Lazăr și Ovidiu Predescu coord., *Protecția juridică a patrimoniului cultural și natural*, Editura Academiei Române, Universul Juridic, București, 2018;
26. Dumitrescu, Sterian. *Construcţia europeană; Uniunea Europeană***.** – Piteşti, Editura Independenţa economică, 2005;
27. Idem**,** *Uniunea Europeană.* – Piteşti, Editura Independenţa Economică, 2002;
28. Ferri, D., *La Costituzione culturale dell'unione europea,* Padova,CEDAM, 2008;
29. Idem, *Droit du patrimoine culturel*, Paris, Editura PUF,1997;
30. Fontaine, Pascal, *Construcţia Europeană de la 1945 până în zilele noastre***. –** Iaşi, Editura Institutul European, 1998;
31. Fuerea, Augustin. *Drept comunitar european. Partea generală***.** – Bucureşti, Editura All Beck, 2003;
32. Fuerea, Augustin, „*Manualul Uniunii Europene*", Bucureşti, Editura Universul Juridic, 2004;
33. Geană, Elena, Zenovia. *Surse de informare privind Uniunea Europeană***. –** Bucureşti, Editura Institutul European, 2003;
34. Guerin, Maurice, *Action pblique locale et patrimoine culturel*, Paris, Politiques de Grenoble, 2004;
35. Hartley, Trevor, *The Foundations of European Union law*, Oxford, Oxford University Press, 2014;
36. Lazăr, Adrian r, B. Deppert Lippitz, P. G. Ferri, S. Alămoreanu, M. Ciuta, A. Condruz, G. Anghel, B. Constantinescu, E. O. Târnoveanu, S. Paskvali, M. Trzcinscki, *Combaterea criminalității patrimoniului arheologic european*,București, Editura Lumina Lex, 2008;
37. Musteață, Sergiu,(coordonator), *Protecția Juridică a Patrimoniului Arheologic a Patrimoniului Arheologic. Culegere de acte normative și convenții internaționale,* Chișinău, Editura Ruxanda, 2010.
38. Neguț,,Silviu *Patrimonial mondial cultural şi natural* UNESCO: mică enciclopedie, Bucureşti, Editura Meronia, 2005;
39. Opriș, Ioan, Ocrotirea patrimoniului cultural, București, Editura meridian, 1986.
40. Idem, *de fapt și proiecte fezabile privind patrimoniul cultural national*, în Revista Muzeelor, nr.2 1993.

Relevant websites

41. http://ec.europa.eu/culture/index_en.htm -Situl Comisiei Europene secțiunea- Cultura;
42. . http://www.europarl.europa.eu/news/it-Situl Parlamentului european;
43. http://europa.eu/legislation_summaries/index_it.htm -Sinteze ale legislației europene;
44. http://eur-lex.europa.eu/it/index.htm -Portalul de acces la documentele Uniunii Europene;.
45. http://www.unesco.org/new/en/culture -Situl Unesco secțiunea- cultură.

THE SYMBOL OF MERKABAH ON A TRANSYLVANIAN ICON ON GLASS. JUDAIC ORIGINS AND POPULAR CHRISTIAN INTEPRETATION

Narcis-Mihai Martiniuc
Research Assistant, "Gheorghe Șincai" Institute for Social Sciences and Humanities of the Romanian Academy, Tîrgu Mureș

Abstract:In the Byzantine iconography, St. Elias is always represented in his Merkabah fire chariot - according to the Jewish tradition a "symbol of the mystical ascension" which led to an entire tradition in the mosaic culture, especially based on the multiple interpretations of the Book of Ezekiel. The present study identified a certain typology of Elijah's representation in the popular Transylvanian Christian tradition, well represented by Elijah's glass icon in Cib village, on the Ampoi Valley (end of the XVIIIth century - early XIXth century). This representation refers almost entirely to the active, dynamic - even bellicose - aspect of the saint, in accordance with the peasants' ancestral, agrarian and pastoral beliefs and rituals. In the rural environment of the Romanians in Transylvania, St. Elijah is one of the most popular saints. Celebrated on July 20th, in the middle of the summer, his image is associated with the extreme meteorological phenomena of this time of the year which he controls, that emphasize its qualities as patron of agriculture and fight against demons.

Keywords: Merkabah mysticism, Kabbalah, Symbolism of Ascension, Saint Elias, icon, Transylvania, Traditional Art.

Clarificări metodologice

Studiul de faţă s-a structurat pornind de la un amănunt particular al „Misticii Merkabei" – un concept complex și care începând cu Evul Mediu european a cunoscut semnificații și dezvoltări multiple, atât în mediul cultural creștin cât și în cel iudaic[1].

[1] Literatura mistică de origine evreiască dedicată viziunii Carului de Foc din *Cartea lui Iezechiel* este extrem de vastă, începând cu literatura apocaliptică iudaică de după exilul babilonian, continuând cu literatura rabinică și comentariile din Talmud sau cu viziunile din mistica creștină timpurie, trecând apoi prin dezvoltările complexe din literatura *Hekhalot* evreiască - incuzând Cabala - și până la teoriile „pseudoștiințifice" contemporane de tipul ufologiei. Pentru un studiu concentrat și eficient asupra documentelor iudaice și evreiești, vezi Adolph Frank, *Doctrina Kabbalei. Filosofia religioasă a evreilor*, traducere Mariana Buruiană și Monica Medeleanu, București, Editura Herald 2013; Papus (Dr. Gerard Encausse), *Kabbala – Știința Secretă – Tradiția secretă a occidentului*, traducere Radu Duma, București, Editura Herald 2016; Moise Cordovero, *Palmierul Deborei*, traducere Lucian Zeev – Herscovici, București, Editura Herlad, 2015 – o lucrare cabalistică importantă, scrisă în secolul al XVI-lea; *Cartea Strălucirii – pagini alese din Zohar*, taducere Gabriel Doru Avram, București, Editura Herald 2012; *Zoharul – Cartea Splendorii*, traducere Ilie Iliescu, București, Editura Herald 2015; Joshua Abelson, *Mistica ebraică. De la origini până în epoca medievală*, traducere Ilie Iliescu, București, Editura Herald 2006 - mai ales capitolul II: „*Mistica Merkabah (Carul ceresc)*", pp.35-52; Moshe Idel, *Merkavah mysticism in Rabbinic Literature*, www.myjewishlearning.com [accesat 18.09.2018]; Idem, *Răul primordial în Cabală. Totalitate, perfecțiune, perfectabilitate*, Iași, Editura Polirom, 2015; Michael D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texts and Studies in Ancient Judaism)*, Heidelberg, Mohr Siebeck Verlag, 1992; exemplele se pot înmulți considerabil. Pentru o abordare din perspectiva ufologiei, vezi Josef F. Blumrich, *The Spaceships of Ezekiel*, Mass Market Paperback, 1974, https://www.amazon.com/Spaceships-Ezekiel-Josef-F-Blumric h/dp/0552095567/ref=readerauthdp [accesat 18.09.2018]. Comparativ, sudiile creștine dedicate Merkabei se raportează la un set de simboluri și la asociații de imagini mai puțin extinse decât în cazul misticii evreiesti; a se vedea, din perspectivă creștină, W. R. Timothy Churchill, *Divine Initiative and the Christology of the Damascus Road Encounter*, Eugene: Pickwick 2010; aici experiența mistică a lui Pavel de pe Drumul Damascului este văzută a fi în tradiția *Merkabah* iudaică – parte din simbolistica mistică a ascensiunii (n.n.).

În iconografia de sorginte bizantină întreagă această viziune mistică este de regulă filtrată și adaptată prin ceea ce am putea numi „simbolismul ascensiunii" – cu trimitere aproape exclusivă la reprezentările vizuale ale Sfântului Ilie și la unele texte din Vechiul Testament ce sunt folosite pentru a susține cultul imaginilor sacre[2].

Metoda folosită a fost una reductivă; în mod necesar studiul s-a axat doar asupra unui fragment dintr-o temă vastă și care cuprinde simbolistică iudaică și creștină, hermeneutică aplicată Cabalei precum și asupra altor texte semnificative din mistica iudaică antică sau din scrierile religioase evreiești de Ev Mediu[3], studii de istoria artei, etc. Tocmai de aceea ne-am ferit de orice fel de abordare care ar avea pretenţia de a face din acest studiu unul exhaustiv (ce și-ar fi propus să epuizeze oricare din domeniile mai sus amintite) sau unul enciclopedic (globalizator, dar care într-o ultimă instanță se dovedește a fi generalist). Spre exemplu, orice gen de studiu aplicat doar asupra interpretărilor prin care mistica creștină a abordat simbolistica vechitestamentară a Carului de Foc n-ar fi fost posibil în cadrul restrâns al unui articol[4].

S-a încercat abordarea temelor majore care dau contur şi creionează tema noastră. Nu s-a intrat în precizări tehnice de amănunt (foarte interesante de altfel) privind evoluţia simbolului de-a lungul istoriei ideilor, a istoriei Bisericii sau a modificărilor de percepţie şi de reprezentare artistică de-a lungul secolelor.

S-a pornit cu abordarea problematicii noastre din perspectiva artei populare - iar aici ceea ce mi se pare important este că s-a avut în vedere o situaţie concretă întâlnită „pe teren"- identificarea în mai multe gospodării din localitatea Nima Râciului (județul Mureș) a mai multor copii litografiate după icoana pe sticlă cu motivul lui Ilie în Carul de Foc de la Cib[5].

Credem că acest gen de abordare este una suficient de obiectivă pentru atingerea scopului propus: acela de a demonstra că icoanele de acest tip conservă o anumită viziune mistică, obiectiv centrată pe efortul personal şi multiplu al „ascensiunii". Icoana Sfântului Ilie în Carul de Foc facilitează raporturi şi legături multiple între simbolismul biblic – construit și susținut prin metoda de interpretare teologică - şi modul concret în care acest „simbolism" mai este încă trăit în creştinismului popular. Credem că acest „creştinism" este încă viu în comunităţile rurale, chiar dacă trebuie imediat să precizăm că valoarea simbolică a unei icoane este aproape cu totul uitată, fiind de cele mai multe ori „camuflată" într-o percepţie naturalistă a sacrului. Asta nu înseamnă că icoana

---

[2] De obicei acele versete vechitestamentare - care în viziunea Bisericilor tradiționale ar susține cultul icoanelor - sunt folosite justificativ de către creatorii de imagini creștine prin intermediul interpretărilor date de către scriitorii patristici târzii, cum ar fi Ioan Damaschinul; vezi Sfântul Ioan Damaschinul, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, traducere Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2016. Pentru istoria puternicei controverse privind cultul imaginilor sacre din mediul bizantin (secolele VIII-IX p.Chr) – ceea ce istoricii numesc „Criza Iconoclastă" – vezi André Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, traducere Daniel Barbu, București, Editura Meridiane,1994.

[3] Tradițiile evreiești cu origini în biografia biblică a lui Ilie ocupă – alături de cele care se inspiră din Iezechiel – un loc însemnat în mozaism; simpla lor trecere în revistă ar ocupa mult spațiu. Amintim ceremonia circumciziei – „*Brit Milah*" – când un scaun este pus deoparte și lăsat neocupat în amintirea Sfântului Ilie (cf. „Elijah, Chair of", în *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Keter Publishing House, 1971, https://en.wikipedia.org/wiki/Elijah# Origin, [accesat 27.09.2018]; tradiția după care, pentru soluționarea unei probleme deosebit de dificile ce ține de legea mozaică, rabinii renunță la a lua o hotărâre „până va veni Ilie" – repezentant al împlinirii eshatologice; obiceiul ca cea de-a cincea cupă cu vin de la masa ceremonială de Paște – „*Seyder*" în idiș – să fie dedicată lui Ilie, în așteptarea căruia se deschide ușa, iar cupa rămâne neatinsă (cf. „Elijah, Cup of", *în Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing House, 1971, *ibidem* [accesat 27.09.2018]; ceremonia de „*Havdalah*" – care încheie Paștele evreiesc – și când într-un imn se cere ca „ Ilie, profetul, Ilie,Tesbitanul, să vină repede, în zilele noastre, cu Mesia, fiul lui David" (cf. Joseph Telushkin, *Jewish Literacy*, New York: William Morrow, 2001, *ibidem* [accesat 27.09.2018]; adăugăm că în folclorul evreiesc Ilie ocupă un loc vast (n.n.).

[4] Dacă ar fi să ne oprim asupra iconografiei creștine a Sfântului Ilie vom suprinde câteva tipologii de reprezentări – standard: Ilie în Carul de Foc (cu două variante: cea în care își conduce carul și se ridică de la pământ; cea în care, conducându-și carul, îi aruncă lui Elisei veșmântul); Ilie hrănit de corb în pustiu; Ilie repezentat de sine stătător (o variantă mai rară); chipul lui Ilie pictat în registrul superior al unui iconostas, în secțiunea dedicată profeților vechi-testamentari (și unde nu este reprezentat în mod necesar); Ilie, personaj al icoanei Schimbării la Față a lui Hristos (n.n.).

[5] Prin tehnica folosită credem că vechimea acestor copii litografiate nu este mai veche de începutul secolului XX. Acest aspect ar putea fi stabilit de către un specialist în arta bisericească de factură țărănească (n.n.).

este mai puţin încărcată de religiozitate pentru locuitorul mediului rural, chiar dacă de cele mai multe ori el nu percepe decât imaginea în sine și ceea ce ea transmite imeditat, într-un cadru hieratic, static, sau – așa ca în cazul pe care îl analizăm aici – într-unul dinamic, cu accente dramatice ori eroice.

În prezentarea „Merkabei", a carului simbolic, s-au avut în vedere studiile valoroase ale lui Frederick Tristan, nume de referinţă în studiul ştiinţific al primelor imagini creştine. Ajunşi aici, trebuie spus că „Merkaba" este un termen iudaic care desemnează vehiculul mistic din perspectiva mesianismului iudaic, ce apare în diverse cărţi ale Bibliei – în special în Cartea lui Iezechiel.

Aşadar, s-a oferit o imagine al Merkabei aşa cum acest termen era perceput la începuturile creştinismului, în primele comentarii creştine legate de această imagine biblică.

Este important de spus că imaginea Carului de Foc dintr-o icoană - a lui Ilie, în cazul nostru, dar şi în imaginile legate de viziunea lui Iezechiel sau în unele imagini apocaliptice - este departe de a putea fi recunoscută sau omologată simplist cu imaginea Merkabei din primele imagini creştine. Precizăm faptul că acest studiu nu oferă „veriga lipsă", continuitatea istorică dintre primele imagini în care apare Carul de Foc[6], modul de percepere a imaginii de către creştinii de atunci şi carul în care Ilie se ridică la cer din icoanele pe care le avem acum în faţa ochilor, în speţă icoanele populare pe sticlă.

Iezechiel și Ilie – două imagini biblice ale ascensiunii

În întreaga tradiție biblică există două personaje care nu au văzut moartea și care au fost ridicate cu trupul la cer: Enoh (Geneza 5, 24) și Ilie[7] (Cartea a IV – a a Regilor, 10 – 14). Pasajul care vorbește despre Enoh este destul de ambiguu din prespectiva imageriei sacre: „Enoh a umblat cu Dumnezeu, apoi nu s-a mai văzut, pentru că l-a luat Dumnezeu" – Geneza 5, 24[8]. Nu avem în acest pasaj nicio descriere a „luării" de către divinitate, nicio imagine a vreunui presupus „vehicul" sacru. O singură acțiune decurge din aceast paragraf: actul „luării" – și care este inițiativa și acțiunea divinității – alături de o oarecare justificare a acestui act: faptul că Enoh „umbla" cu Dumnezeu; într-o interpetare teologică am putea spune că acest fapt înseamnă că era „în căile" divinității, sau „pe aceeași cale" cu principiul divin.

Pasajele care fac referire la ascensiunea lui Ilie sunt mult mai dinamice și capătă un profund caracter personal: „10. Iar Ilie a zis: << Greu lucru ai cerut: dacă mă vei vedea atunci când voi fi luat prin ridicare de la tine, așa îți va fi; dar dacă nu ma vei vedea, nu-ți va fi asa>>. 11. Și a fost că-n timp ce mergeau și vorbeau, iată, un car de foc și cai de foc i-au despărțit unul de altul: în vârtej de vânt, Ilie era luat prin ridicare, ca și cum ar fi fost la cer.
12. Iar Elisei privea și striga: <<părinte, părinte, carul lui Israel, și călărețul lui! >> Și nu l-a mai văzut. Și, apucându-și hainele, le-a sfașiat în două. 13. Apoi a ridicat cojocul lui Ilie, care căzuse de la acesta asupra lui Elisei. Și s-a întors Elisei și a stat pe malul Iordanului; 14. Și a luat cojocul lui Ilie – cel ce căzuse asupra-i – și a lovit apa, dar ea nu s-a despărțit. Și a zis: <<Unde este acum

[6] Acest studiu nu-și propune să facă o istorie a icoanei lui Ilie în Carul de Foc. Este dificil de stabilit momentul în care au apărut primele reprezentări de acest fel – și asta mai ales datorită faptului că ne este foarte greu să înțelegem ce a fost imaginea sacră în datul său simbolic și artistic înainte de Criza Iconoclastă. Puținele imagini sacre care au supraviețuit de dinainte de Iconoclasm – majoritatea în spațiul creștin oriental, sau în Peninsula Italiană, la Ravenna, de exemplu – ne ajută doar parțial în acest efort de reconstituire. Avem de-a face cu un „puzzle" incomplet în care unele piese sunt, credem, pierdute pentru totdeauna. Dacă la mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai s-au conservat unele icoane bizantine de dinainte de Iconoclasm, lucrul acesta se datorează tradiției bizantine conservatoare, aplicate în artă; pe de altă parte, în apusul creștin multe din aceste obiecte de artă de dinainte de secolele VIII – IX – și care credem că au existat într-un număr relativ mare - au dispărut sau au fost modificate, lucru datorat și suprapunerilor relativ dese ale mai multor stiluri în arta și arhitectura sacră de tradiție romano – catolică (n.n.).

[7] De asemenea, acest studiu nu-și propune să facă o istorie succintă a misticii creştine ce s-a dezvoltat pe baza textelor din Vechiul Testament în care sunt narate faptele și viața lui Ilie – ca de exemplu mistica de sorgine carmelitană și care a avut un mare impact în tradiția Bisericii Romano – Catolice (n.n.).

[8] *Biblia*, traducerea Dumitru Cornilescu, 1924, ediția revizuită în 2016, https://biblia.resursecrestine.ro/ [accesat 05.10.2018]

Dumnezeul lui Ilie?>> Și a lovit apa, ea s-a despărțit într-o parte și în alta, iar Elisei a trecut"[9]. Avem aici prima imagine a unui „vehicul sacru" - a unei „merkaba" dinamică ce intervine în acțiunile unei persoane și se erijează într-o oarecare măsură în „purtătoarea ei de grijă", schimbându-i crucial – chiar brutal am putea spune – condiția ei de ființă pământeană și care a avut un destin bine delimitat în planul fizic al devenirii.

Comparativ, dinamica viziunii lui Esechiel intră în alți parametri: „Și a fost ca în cel de al treizecilea an, în luna a patra, în cea de a cincea zi a lunii, eu mă aflam în mijlocul celor robiți la râul Chebar; și cerurile s-au deschis și am văzut vedenia lui Dumnezeu. În cea de-a cincea zi a lunii a patra, în cel de al cincilea an al înrobirii regelui Ioiachim, fost-a cuvantul Domnului catre Iezechiel, fiul lui Buzi, preotul, în tara Caldeilor, la râul Chebar; acolo a fost peste mine mâna Domnului. Și m-am uitat; și, iată, un vânt-vârtej venea dinspre miazănoapte, și un nor mare într-însul, și strălucire împrejuru-i și foc sclipitor, iar în mijlocul lui ca și cum ar fi fost o arătare de chihlimbar în mijlocul focului, și strălucire într-însa. Și în mijloc, ca o asemănare de patru făpturi vii; și aceasta era înfățișarea lor: asemanare de om le era pe deasupra. Și fiecare avea patru fețe, și fiecare avea câte patru aripi. Picioarele le erau drepte, iar labele picioarelor le erau înaripate; și scântei erau, ca arama lucitoare, iar aripile le erau ușoare. Sub aripi, în cele patru laturi ale lor, era o mână de om. Fețele lor și aripile lor, ale celor patru, erau ținându-se una de alta; și fețele celor patru nu se întorceau când ele umblau, ci fiecare umbla avându-și fața înainte. Iar asemănarea fețelor lor: o față de om, o față de leu la dreapta celor patru, o față de viței la stânga celor patru și o față de vultur la toate cele patru.

Cele patru își aveau aripile întinse deasupra; la fiecare, două aripi erau împreunate una cu alta, iar două le acopereau trupurile pe deasupra. Și fiecare mergea drept înainte; oriîncotro mergea vântul, mergeau și ele, și nu se întorceau. În mijlocul făpturilor vii era o înfățișare ca a unor cărbuni de foc aprins, ca o înfățișare de făclii învârtindu-se printre făpturile cele vii; și strălucire de foc, iar din foc iesea fulger. Și făpturile vii mergeau și se întorceau alergând, ca o vedere de fulger. Și m-am uitat; și, iată, cele patru aveau [fiecare] o roată pe pământ, în apropierea celor patru făpturi vii. Înfățișarea roților era ca o înfățișare de crisoberil; cele patru aveau aceeași înfățișare; iar după lucrarea lor erau ca și cum ar fi fost roată-n roată. Ele înaintau în toate cele patru laturi ale lor, și-n timpul mersului nu se învârteau."[10] Viziunea continuă cu un dat la fel de complex. Avem aici fundamentul scripturistic a tot ce a însemnat dezvoltarea misticii Merkabei (Merkabah) de-a lungul istoriei.

Odată ce s-a ajuns în acest punct apare drept legitim răspunsul la întrebarea după ce criterii s-a realizat asamblarea celor două moduri de înțelegere a Carului de Foc: „răpirea" lui Ilie la cer și viziunea lui Ezechiel de la râul Chebar[11].

Este evident – având în vedere dialectica sacrului – faptul că în ambele cazuri avem de-a face cu imagini simbolice. Atât misticii iudei care au dezvoltat viziunea Merkavei cât și creatorii de imagini sacre[12] – atât cei din zona bizantină, cât și pictorii apuseni care s-au folosit de această reprezentare în arta lor – n-au văzut în ceea ce reprezentau literalmente doar un vehicul nemaipomenit, un car fantastic[13].

[9] *Ibidem*, Cartea a IV-a a Regilor, 10 – 14.
[10] *Ibidem*, Cartea lui Iezechiel, 1 – 17.
[11] Cartea lui Ezechiel este scrisă în timpul Robiei Babilonice a iudeilor; majoritatea specialiștilor în arheologie biblică identifică valea Chebar cu ceea ce se numește „Canalul Chebar - Kebar" - situat în zona vestigiilor arheologice de la Tel Abib, lângă situl Nippur din Irak-ul de astăzi – o zonă ce ține de vastul areal arheologic al Babilonului. După alți cercetători, valea Chebar ar fi de fapt râul Khabur din nord-estul Siriei actuale. Cf. Henry O. Thompson, „Chebar," în *Anchor Bible Dictionary. Vol 1*, Doubleday, New York, 1992, p. 893.
[12] Este de remarcat faptul că motivul Viziunii lui Ezechiel nu ocupă un loc important în erminia picturii bizantine de Ev Mediu. Aveam de-a face cu puține picturi pe această temă; mai mult, selecția imaginilor pentru iconografie este una limitată; vezi de exemplu fresca „Roților lui Ezechiel" de la biserica Sfântul Ioan Botezătorul din Kratovo, Macedonia, cf. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ezekiel%27sWheelJohnKra tovo.jpg [accesat 08.10.2018]
[13] Teologia mistică creștină – alături de iconografie – va prelua și va dezvolta atât motivul celor patru evengheliști alături de cele patru animale corespunzătoare cât și pe cel al prezenței heruvimilor; ambele sunt deja subiecte de sine stătătoare și ocupă spații vaste (n.n.).

În al doilea rând, orice simbol este multivalent, are mai multe faţete şi semnificaţii care se întrepătrund. De-a lungul timpului prevalează un anumit aspect în dauna celuilalt; simbolul este însă prezent acolo pe de-a întregul, cu întreaga sa forţă şi semnificaţie. Aşadar şi în cazul icoanei pe sticlă analizate avem Merkaba cu toate semnificațiile sale, chiar dacă vehiculul arată ca o caleaşcă de secol XIX şi nu ca un car asirian de luptă din antichitate, de exemplu.

Credem că există o complementaritate între cele două imagini ale „carului" – ale Merkabei - divine. Întotdeauna sacrul se manifestă spre un om ales cu darul profeției, motiv pentru care spațiul de manifestare a prezenței divine este unul spectaculos pentru om; atât Ilie cât şi Ezechiel nu sunt doar spectatori pasivi, ci actori importanți și personaje – cheie prin care Dumnezeu își manifestă nu atât puterea, cât voința de acțiune și – am putea zice – „ieșirea sa din anonimat", din obscuritate și din impersonal[14]. De remarcat aici multitudinea de aspecte ale „emanației" divine, strâns legate de prezența – sau mai exact de „prezentarea" etapică a sacrului. Divinul se manifestă multivalent; atât în prezența Carului de Foc ce-l ridică pe Ilie la cer, cât și la „vizionarea" Carului de Foc ce se arată lui Ezechiel avem de-a face cu o multitudine de atribute ce transcend orice aspect cunoscut din planul fizic obișnuit. Se poate chiar afirma că sacrul „îl ia prin surprindere" pe om. În această etapă orice negație sau punere sub semnul întrebării a întâmplării – din perspectiva participantului – este rapid autoanulată. Omul nu poate să facă altceva decât să fie părtaș evenimentului și eventual să încerce o anumită descriere.

Bibliografia cercetată pentru subiectul nostru este sumară – odată caracterul prezentării nepermiţând extinderi bibliografice ample; în al doilea rând, accesul la multe din lucrările de specialitate consacrate temei este relativ dificil.

Trebuie spus că lucrarea lui Frederick Tristan, „Primele Imagini Creştine - de la simbol la icoană" este o lucrare de referinţă în ceea ce priveşte apariţia, geneza şi evoluţia în timp a imaginilor creştine. Un studiu interdisciplinar asupra subiectului nostru ar presupune lucrări de teologie, istoria religiilor, antropologie culturală şi religioasă, arheologie şi artă creştină şi de psihologia fenomenului religios.

S-a folosit ca suport imagistic o icoană a Sfântului Ilie dintr-o lucrare de specialitate. Icoana aceasta, lucrată la Cib, pe Valea Ampoiului – în secolul al XVIII-lea sau la începutul secolului al XIX-lea (sau o altă icoană, foarte apropiată ca motiv, structură, compoziție) - credem că a fost prototipul după care s-au realizat acele litografii pe hârtie ce se mai întâlneau în primul deceniu al secolului XXI la Nima Râciului - o localitate de pe Câmpia Transilvaniei.

Câmpia Transilvaniei: icoana Sfântului Ilie în arta populară tradițională

a. Scurte precizări etnografice şi confesionale

Din perspectiva culturii tradiţionale, zona etnografică cunoscută sub numele de „ Câmpia Transilvaniei" nu are o personalitate bine individualizată şi nici o structură bine închegată, la fel ca alte zone etnografice ale României. Acest vast spaţiu colinar aflat în centrul României este tributar influenţelor culturale venite din zonele cu care se învecineză: valea Mureşului superior şi zona munţilor Căliman, zona etnografică Năsăud şi Podişul Someşan, Podişul Târnavelor. De asemenea, se resimt elemente de artă populară comune cu cele ale unor arii de cultură populară mai îndepărtate – ca Mărginimea Sibiului (de dată mai recentă) sau Ţara Lăpuşului[15] (până în perioada interbelică), mai evidente în ceea ce priveşte studiile comparative

[14] Putem afirma că întreg Vechiul Testament exprimă efortul divinității spre manifestarea personalității ei proprii prin „ieșirea din sine" spre lume – în special spre om, văzut ca o persoană de contact și de comunicare. Vechiul Testament este un loc de întâlnire fertil dintre două personalități complementare: una transcendentală și cealaltă – se afirmă răspicat peste tot în textul sacru – cu vocația transcendentalului (n.n.).

[15] Vezi Georgeta Stoica, Mihai Pop, *Zona Etnografică Lăpuş*, Bucureşti, Editura Sport – Turism, 1984; Tancred Bănățeanu, *Portul Popular din regiunea Maramureș. Zonele Oaș, Maramureș, Lăpuș*, Baia-Mare, Editura Sfatului Popular al Regiunii Maramureș, Casa Creației Populare, Baia-Mare, 1966.

privind structura costumului tradiţional[16]. Se adaugă la toate acestea influenţe şi preluări din arta tradiţională a maghiarilor şi a saşilor.

Sub raport confesional, Câmpia Transilvaniei (care se întinde pe suprafaţa a trei judeţe – Mureş, Bistriţa-Năsăud şi Cluj) a format până în anul 1948 una dintre cele mai compacte zone de confesiune greco-catolică din România[17].

Sub raport spiritual, influenţa mănăstirii Nicula, situată geografic la contactul dintre Câmpie şi zona someşeană a fost foarte puternică, profundă şi de substanţă.

b. Icoana Sfântului Ilie, patronul agriculturii

Câmpia Transilvaniei în ansamblu este caracterizată prin rolul economic important pe care l-a jucat dintotdeauna – prin calitatea solurilor şi cultura grâului. Zona a fost denumită „Canaanul sau grânarul Ardealului”[18].

Una dintre localităţile tipice pentru Câmpia Transilvaniei este satul Nima Râciului, situată în zona de răsărit a Câmpiei. Sat risipit, localitatea mai are încă multe case şi gospodării cu structura tradiţională caracteristică primelor decenii ale secolului XX.

În ceea ce priveşte interiorul locuinţelor s-a remarcat numărul relativ mare a icoanelor pe sticlă[19]. În majoritatea cazurilor avem de-a face cu imitaţii în tehnica icoanelor pe sticlă ale unor imagini romano-catolice realizate pe hârtie din perioada de sfârşit de secol XIX – început de secol XX, tablouri religioase cu tematica „Preasfânta Inimă a lui Iisus” sau „Preasfânta Inimă a Mariei”. Pe de altă parte, există un număr de icoane mai vechi, mai valoroase din punct de vedere artistic, cu o compoziţie şi cu un stil de pictură de origine bizantină[20]. Unele din acestea sunt icoane pe sticlă, altele sunt copii după icoane realizate pe sticlă – mai rar pe lemn.

Aici se poate încadra icoana Sf. Ilie în Carul de Foc, ce se găseşte în mai multe în mai multe gospodării[21]. Sătenii au relatat faptul că în trecut aceste icoane – reproduceri litografiate ale unor modele mai vechi – se găseau în număr mare aproape în fiecare casă. „Icoanele” se procurau fie cu ocazia pelerinajului pe care mulţi ţărani îl făceau la mănăstirea Nicula de 15 August (Sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului) fie se cumpărau de la târgul zonal de Sfântul Ilie din 20 Iulie de la Râciu.

---

[16] Vezi Alexandra Negrilă, *Portul din Lăpuș*, Ethnique (blog de promovare a tradiției populare românești), https: //etnotique.ro/portul-din-lapus/ [accesat 09.10.2018]. Costume din Ţara Lăpuşului prezentate în imagini sugestive şi de bună calitate, a căror vechime urcă până în perioada interbelică. De comparat cu galeria de costume de la Muzeul de Etnografie şi Artă Populară din Târgu Mureş, unde există o colecţie importantă de costume vechi de pe Câmpia Transilvaniei; de exemplu, în cazul costumului femeiesc se pot observa similitudini între „zadia vânătă” din Ţara Lăpuşului şi vechea zadie de pe Câmpia Transilvaniei (mai ales la cea din nordul şi centrul zonei); cămaşa femeiască de tip vechi prezintă şi ea unele elemente comune celor două zone, ca de exemplu „ciupagul” – vezi *Costum Femeiesc de Frata* (imagine) – http://www.djibnet.com/photo/ costume+ populare +romanesti+din +bran+brasov/campiaclujuluifata-3621091868.html [accesat 09.10.2018] (n.n.).

[17] Vezi *Șematismul Arhidiecezei Metropolitane Greco – Catolice Române de Alba – Iulia și Făgăraș*, Blaj, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, 1900; *Schematismus Diocesis Szamosujváriensis Graeci Ritus Catholicorum*, Szamoujvárini, 1900 (Șematismul Diecezei Greco – Catolice de Gherla): Remuz Mircea Birtz, https://remusmirceabirtz.wordpress.com/category/sematisme-diecezane-greco-catolice-1900-1903-1936-1947/ [accesat 09.10.2018]. Pentru un studiu comparativ se pot analiza și datele prezente în șematismele din anii 1903, 1936 și 1947 (n.n.).

[18] Aurelia Diaconescu, „Etnografia Câmpiei Transilvaniei la sfârşitul secolului XIX”, *în Marisia XXVI - studii şi materiale*, Târgu-Mureş, 2000, p.26.

[19] Este vorba de o cercetare întreprinsă între anii 2005 – 2006 (n.n.).

[20] Aşa este, de exemplu, icoana pe sticlă a Fecioarei cu Pruncul, din gospodăria lui Toader Ungur (Nima Râciului, nr. 179), remarcată în anul 2005 (n.n.).

[21] În anul 2005 s-au găsit astfel de copii ale icoanei pe sticlă în gospodăriile lui Toader Ungur (Nima Râciului, nr.179) în gospodăria surorilor Rozalia şi Suzana Bucur – unde existau şi două imagini pe sticlă cu „Preasfânta Inimă a lui Iisus” şi „Preasfânta Inimă a Mariei”.

Se poate realiza rolul foarte important pe care Ilie l-a jucat în societatea ţărănească tradiţională. Ilie este cel care binecuvântează sau distruge holdele şi care asigură bunul mers al vremurilor prielnice roadelor pământului; fiind legat de ploaie, el este un sfânt fertilizator. Legat de cele de mai sus, sătenii din Nima Râciului au afirmat că în trecut, de sărbătoarea Sântului Ilie, preotul şi credincioşii ieşeau pe ogoare cu icoana sfântului, unde holdele erau binecuvântate cu apă sfinţită. „Simbolurile prin care Sântilie se definește ca un autentic zeu solar sunt: trăsura cu roțile de foc și caii înaripați; biciul și săgețile de foc, tunetele, trăznetele și fulgerele cu care luminează Cerul înnorat”[22].

Morfologic şi tipologic, există o asemănare de amănunt între icoanele cu motivul Sfântului Ilie de la Nima Râciului şi icoana pe care o reproducem (v. mai jos) executată la Cib, pe Valea Ampoiului, Munţii Apuseni[23].

Icoana este structurată pe două planuri orizontale suprapuse. În planul inferior sunt reprezentate activităţi agricole specifice: aratul, semănatul (Eliseu în postura semănătorului), căderea ploii (sugerată prin imaginea compactă a norilor) şi anumite specii vegetale care ies în evidenţă în ansamblul compoziţiei prin mărime şi care accentuează ideea de fertilitare. În planul superior se vede imaginea lui Ilie în Carul de Foc, gonind în spaţiul azuriu al cerului. Linia de demarcaţie dintre cele două planuri este dată de vârtejul de nori care pare a sprijini carul lui Ilie şi care dovedeşte ingeniozitatea artistului; el reuşeşte să creeze o imagine de ansamblu armonioasă, făcând în acelaşi timp posibilă remarcarea celor două diferenţe de compoziţie în câmpul icoanei – diferenţe care converg spre un simbolism unic, cu impact asupra credinciosului. Punctul focalizator duce privirea spre Carul de Foc – o imagine plină de dinamism şi care se propagă de la acest amănunt esențial spre toate celelalte componente ale icoanei; este greu de analizat dacă Ilie este cel care conduce carul sau carul îl conduce pe Ilie. Se observă culoarea roşie a cailor ca „vehicule mişcătoare” ale carului, ceea ce subliniază faptul că avem de-a face cu un car de foc. Suveran, Ilie este mişcat de puterea şi de energia epifanică a carului său şi astfel armonizează cerul cu pământul.Vârtejul de nori accentuează ideea de dinamicitate, oferă fertilitate pământului şi implicit bucurie oamenilor.

Acţiunea lui Ilie este de consens divin, puterile cereşti conlucrează la împlinirea misiunii spirituale a sfântului. Ideea aceasta este sugerată în icoană de prezenţa îngerului din extremitatea superioară a compoziţiei care traduce prezenţa apropiată a divinităţii şi a celeilalte dimensiuni, nevăzute pentru profani, cea extransenzorilă, supranaturală. Albastrul liniștit al azurului oferă acelaşi simbolism: comunicarea cu spaţiul vast al realităţii transedentale, imposibil de tradus în cuvinte omeneşti, pe care sfântul o realizează prin dinamicitatea mişcării sale în Carul de Foc.

Carul simbolic în primele interpretări creştine

În sens strict termenul „Merkaba” desemnează vehiculul mistic cu cele patru făpturi din viziunea lui Iezechiel, de pe malul râului Chebar (Iezechiel 2, 4-28). Cele patru personaje din viziune – Îngerul, Vulturul, Leul şi Taurul – formează roţile unui car (Merkaba).

Este semnificativ că în Apocalipsa lui Ioan reapar cele patru făpturi, ca într-un fel de „dramaturgie” eschatologică (Apocalipsa 4, 6-9). „Acest dispozitiv de patru (multiplicat, pentru că sunt patru <<forme>> în fiecare roată atribuită unui personaj) are forma unui *tav*, în centrul căruia se află Cel Slăvit. Dar noi ştim foarte bine că trebuie să mai treacă ceva vreme pentru ca imaginea acestui car să trimită la cruce [...] Pentru Metodiu din Olimp, această imagine este un <<Tetramorf

[22] Ion Ghinoiu, *Calendarul ţăranului român. Zile şi mituri*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2017, p.250.
[23] Nicolae Dunăre, *Arta populară din Munţii Apuseni*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1981, fig.29.

>> care înfăţişează comportamentul şi conducerea inteligentă a universului de către Heruvimii cei cu patru feţe, care sunt îndrumaţi de Logos[24].

Irineu interpretează Tetramorful ca reprezentând cele patru puncte cardinale, aşa cum va fi interpretată şi crucea: „aşadar, dispozitivul cuaternar al carului, Merkaba, poate apărea ca o amplificare cosmică a semnului *tav*. Ambele sunt purtătoare de *kabod* adică de glorie, de slavă divină"[25]. Putem afirma că ridicarea lui Ilie la cer în Carul de Foc se încadrează într-un scenariu asemănător (2 Regi 2,1-15). Citirea textului apropie imaginea carului de ideea de *kabod* – slava divină în care a fost înveşmântat Ilie înainte de urcarea sa la cer. Şi în cazul carului lui Ilie avem de-a face cu un simbolism apropiat de termenul de Merkaba, chiar dacă acesta apare mai puţin transparent din text. În sens teologic creştin, Ilie a cunoscut slava harului lui Dumnezeu printr-o anumită „înveşmântare în har" ce i-a permis ascensiunea în lumea spirituală prin îndepărtarea sa cu totul de lumea fizică şi profană.

Pe de altă parte, cele care asigură dinamicitatea carului în ansamblul său sunt roţile. Avem aici din nou imaginea Tetramorfului din viziunea lui Iezechiel, icoană a puterilor cereşti cele fără de trupuri. Dispunerea făpturilor spre cele patru puncte cardinale trimite la semnul *tav* şi formează imaginea crucii cosmice.

Un alt aspect interesant este cel ce ține de împrumuturile dinspre religiile păgâne pe care le-a făcut creştinismul. În epoca preconstantiniană, epocă ce s-a caracterizat printr-un puternic sincretism cultural şi religios, găsim apropieri, transferuri şi împrumuturi simbolico-religioase dinspre păgânism spre religia creştină.

În ceea ce priveşte subiectul care ne interesează, „În necropola amplasată sub bazilica San Pietro din Roma se poate vedea un rest de mozaic datând din epoca preconstantiniană, reprezentând o cvadrigă a soarelui (Helios) şi pe Christos în car […] acest Christos-Soare influenţat evident de mitul lui Apollo-Helios poate fi justificat prin analogie cu răpirea profetului Ilie într-un car de foc (cf. ascensiunea lui Ilie pe sarcofagul care serveşte de soclu jilţului din bazilica Sant'Ambrogio din Milano, unde Ilie este sculptat în chip de Helios)"[26].

Într-un mod asemănător se impune acest tip de simbol şi în imaginile propagandistice promovate la nivel oficial de către statul roman, în vederea glorificării împăratului şi semne ale autorității sale divino – umane; împăratul Constantin cel Mare va fi reprezentat pe monede şi pe medalii ca „*Sol Invictus*" în timp ce-şi conduce cvadriga spre înalturi şi primeşte din mâna lui Dumnezeu, de dincolo de nori, laurii victoriei.

4. Concluzii

Întreaga viaţă şi activitate a lui Ilie – aşa cum este prezentată ea în cartea Regilor – are drept marcă dinamismul, lipsa de compromis şi originalitatea. Sfârşitul activităţii sale terestre are parte de un final apoteotic ce îngroaşă toate aceste note, unul demn de viaţa sa ce a fost călăuzită de un permanent efort spre propriul său suflet, spre aproapele şi spre Dumnezeu.

Nu ne-am propus să ne oprim asupra prezentării vieţii proorocului din perspectivă biblică, ci am luat în considerare doar un amănunt. Suntem conştienţi însă că pentru un demers ştiinţific integrator şi complet este nevoie de cunoaşterea întregului – întreaga tradiție creştină legată de Sfântul Ilie, rolul lui în conştiinţa colectivă a Bisericii, inclusiv multiplele interpretări ale aspectelor morale din activitatea sa.

Studiile de tipul celui la care ne-am angajat (şi care este limitat din multe puncte de vedere) pot prezenta mai multe pericole. Odată, ispita de a vedea peste tot simboluri, chiar acolo unde acestea au o prezență în cea mai mare parte discretă; acest gen de abordare duce după sine transmutarea mesajului direct ce transpare din materialul studiat spre zone periferice studiului nostru – însă nu mai puțin fascinante.

---

[24] Frederick Tristan, „*Primele Imagini Creştine. De la simbol la icoană, secolele II-IV*", Bucureşti, Editura Meridiane, 2002, pp.25-26.
[25] *Ibidem*, p.26.
[26] *Ibidem*; vezi şi pp. 307-308.

În al doilea rând, sunt periculoase asocierile aleatorii de concepte între care există doar o asemănare de suprafață şi diferenţe mult mai evidente: de obicei avem în acest areal de-a face cu încadrări ce țin de epoci diferite, distanţe geografice de care trebuie ținut cont, mentalităţi şi aspecte culturale diferite sau aspecte ce țin de particularitățile vieții cotidiene.

S-a avut în vedere precizarea unui anumit filon de continuitate între Merkaba – cu tot ce înseamnă acest termen – şi Carul de Foc într-o icoană pe sticlă de secol XIX din Transilvania.

Una din concluziile care se pot trage este că simbolul este în permanenţă viu şi îşi poate schimba sau accentua unele din multiplele sale semnificaţii convergente, în funcţie de perioadele istorice sau de datul cultural şi religios nou căruia trebuie să i se adapteze şi să îşi transmită mesajul, întotdeauna proaspăt.

29. Sfîntul Ilie, pictură populară pe sticlă, reprezentînd aratul, semănatul şi căderea ploii (sec. XVIII—XIX. Cib, Valea Ampoiului).

Icoana Sfântului Ilie ridicându-se la cer în carul său de foc - *Merkaba* - pictură populară pe sticlă, reprezentând aratul, semănatul și căderea ploii. Cib, Valea Ampoiului, secolele XVIII – XIX. Cf. Nicolae Dunăre*, Arta populară din Munţii Apuseni*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1981, fig.29.

LEISURE ACTIVITIES IN SPA RESORTS IN THE XIXTH CENTURY

Emilia-Camelia Sărac
PhD Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract:The Enlightenment ideas appeared also on the Romanian territory have made some big changes in all the fields. The balneary system developed very much during this period, new mineral springs were discovered and the old ones have been exploited. The evolution of the balneary life has been seen since the early decades of the XIXth century, when there were made some physicochemical analyzes of the waters, there have been identified the main disease cured with them and there were arranged some spa facilities. Slowly more and more cultural events and relaxing activities were developed. The owners of the resorts realized that people wanted to have as many opportunities as possible to spend their time and to feel good during their balneary cure. So, they hired performances and orchestra for permanent concerts, some theatrical performances took place, there were libraries having national and international newspapers, but also there were organized trips in the surroundings. All of them had the role of relaxing visitors and creating the necessary environment for socializing.

Keywords: library, concert, orchestra, trips, leisure.

Utilizarea apelor minerale și termale în tratarea diferitelor afecțiuni s-a făcut încă de pe vremea romanilor, dovada fiind numeroasele vestigii care s-au descoperit în unele stațiuni balneare (Băile Herculane, Geoagiu-Băi, Călan). Cercetarea calităților terapeutice ale izvoarelor minerale și evoluția balneologiei își au începuturile mult mai târziu, mai exact pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, când au apărut primele preocupări în acest domeniu. Secolul al XIX-lea a reprezentat însă perioada de înflorire a vieții balneare. Sub influența ideilor iluministe apărute și pe teritoriul românesc, s-a intensificat folosirea apelor minerale în scop terapeutic, mersul la băi devenind o necesitate.

Dacă în secolul al XVIII-lea s-a pus mai mult accent pe valorificarea apelor cunoscute din trecut, pe identificarea surselor minerale noi și pe stabilirea compoziției apelor, în secolul al XIX-lea se poate vorbi de progrese în ceea ce privește amenajarea stațiunilor balneare și oferirea tuturor condițiilor necesare pentru tratament și relaxare.

În acest studiu, vom încerca să prezentăm pe scurt posibilitățile de petrecere a timpului liber, toate modalitățile prin care vizitatorii puteau să se relaxeze și să aibă o viață socială activă fiind incluse, treptat, în programul stațiunilor. Pentru că numărul izvoarelor minerale este foarte mare, acestea fiind răspândite pe întreg teritoriul românesc, o să facem referire la băile din Transilvania, Banat și Crișana. Pentru realizarea acestui articol a fost necesară o documentare minuțioasă deoarece în lucrările apărute s-a urmărit mai mult descrierea izvoarelor minerale cu compoziția fizico-chimică și afecțiunile tratate și mai puțin felurile de distracție din stațiune. Totuși am reușit să adunăm câteva informații mai ales din articolele și reclamele apărute în presa secolului, din unele descrieri ale călătorilor care au vizitat băile și bineînțeles din sursele de arhivă care au fost cercetate (apele de la Borsec, Ocna Sibiului și Sângeorz Băi).

Muzica și dansul erau printre primii factori care contribuiau la relaxarea și divertismentul celor veniți la tratament. În majoritatea cazurilor era angajată o orchestră care cânta o dată sau chiar de mai multe ori pe săptămână, în restaurantele din stațiuni. La Tușnad (județul Harghita), printre oaspeții de seamă care asigurau spectacolul se număra pianista Iulia Cocorescu de la București, care cânta la pian piese de Liszt, Brahms, Beethoven, Chopin, Olga Grigorovitz, care cânta la vioară piese de Brach și Mendelsohn și Iulia Prager, care interpreta vocal arii din "Trimbițașul din

Säckingen", Mein Lied de Gumbert[1], dar și domnii D. Manole, D. Stătescu, St. Stelian, P. Bucovescu, L. Savulescu și G. Protopopescu[2]. La Mehadia (Băile Herculane din județul Caraș-Severin), dintre cei care frecventau băile se număra dl. Papasovici, care interpreta la arcuș opere de binefacere prin care ajuta populația săracă ("E ceva necunoscut, supranatural jocul dlui Papasovici; nu ca tehnică neauḍită, nu ca putere de son séu măestriă repeḍiciune de arcuș. Poesia artei sale este neauḍită.[...]Ce pĕcat că neaseměnatul artist este mare proprietar, că nu ia vióradecât la rari ocasiuni de binefacere séu pentru a incântá regii, când il invită.")[3], dna. de Kubinyi, pianistă-diletantă deosebit de talentată, dl. Voller, locotenent în armata comună, care, în calitatea lui de tenor acut, interpreta romanțe italiene[4], dar și soprana Elena Teodorini, acompaniată de pianista de concerte din Arad doamna Fanny Pettko, care "a esecutat programa cu o artă superióră, care a entusiasmat până la frenesie publicul numeros și aprópe curat românesc din sală."[5]. Muzica auzită la Sângeorz-Băi (județul Bistrița-Năsăud) era de bună calitate, din zona Bistriței, piesele erau românești,[6], iar duminica era organizată și petrecere cu dans, când se jucau Someșana, Hora și Româna[7]. La Vâlcele (județul Covasna), orchestra angajată interpreta arii românești, conform programului stabilit de direcția băilor[8], la Vața (județul Hunedoara) duminica și de sărbători, erau organizate seri distractive cu muzică, jocuri și cântece naționale[9], iar la Borsec (județul Harghita) exista o formație care cânta zilnic, iar seara erau organizate petreceri[10].

Aveau loc și baluri pentru distracția vizitatorilor. Băile 1 Mai de la Oradea (județul Bihor) aveau o sală amenajată pentru diverse activități recreative, după cum se poate observa din descrierea următoare:"În sufragerie se vor pune canapele de jur împrejurul pereților, îmbrăcate tot în stofă bordo. Această sală se va folosi și pentru baluri și ar necesita 4 oglinzi frumoase, o masă mare, 4 mese mici și 36 de scaune cu spătar."[11], de la Basna (județul Sibiu), unde petrecerile erau mai restrânse, în familie sau între cunoștințe[12], existau totuși informații conform cărora din când în când aveau loc astfel de reprezentații, care decurgeau în condiții bune. Un astfel de caz ne amintește de grupul de femei îmbrăcate în costum național (Maria Dan, Vilma Marcu, M.D. Petrescu, Il. Dimitrescu) care au jucat și "Romana", iar la reprezentații a fost present și părintele archimandrit și vicariu metropolitan Nicolae Popea din Sibiu[13]. Se organizau și baluri în scop filantropic. Un exemplu ar fi cel dat la Bicsad (județul Satu Mare) în 27 august 1884, când s-a format și un comitet executive (compus din Alesandru Erdős, Alessiu Berinde, Avram Breban, Ioan Roman etc.)[14], iar din alte informații aflăm că la Borsec un astfel de bal a ajutat la strângerea sumei de 300 de fl.[15]. În Tușnad aveau loc baluri, precedate de concerte, dintre participanți făcând parte Victoria Moroian și G. Pop din Brașov, Elena Crăciunescu, Olimpia Stoian, C. Budiștean din Ploiești, dar și Matilda Stoian, Otilia Moga și E. Hasan din București[16].

Îmbogățirea cunoștințelor se putea face în sălile de lectură și bibliotecile amenajate în stațiuni. La Vâlcele, în camerele de lectură se găseau ziare maghiare și mai puțin germane, iar românii erau nevoiți să ceară redacțiunii să le trimită presa românească[17], la cazinoul de la băile 1

[1]*Tușnad* în *Familia*, nr. 33, 16 august 1887, Oradea-Mare, p. 395.
[2]*La băile de la Tușnad* în *Familia*, nr. 32, 5 august 1884, Oradea-Mare, p. 386.
[3]*Concert în Mehadia* în *Familia*, nr. 27, 3 iulie 1888, Oradea-Mare, p. 310.
[4]*Concert în Mehadia* în *Familia*, nr. 33, 14 august 1888, Oradea-Mare, p. 380.
[5]*Duel și concert în Mehadia* în *Familia*, nr. 58, 6 august 1881, Oradea-Mare, p. 378.
[6]*Băile de la Sângeorgiul Român* în *Familia*, nr. 32, 9 august 1898, Oradea-Mare, p. 383.
[7]*Scald'a S. Georgiului* în *Familia*, nr. 61, 17 august 1878, Oradea-Mare, p. 396.
[8]*De la băi. La Vălcele (Elöpatak)* în *Familia*, nr. 28, 12 iulie 1887, Oradea-Mare, p. 335.
[9]*Impresiuni de călătoría* în *Familia*, nr. 31, 30 iulie 1872, Oradea-Mare, p. 362.
[10] Arhivele Naționale Harghita, Fond *Composesoratul de avere Borsec*, pachetul I, nr. Actului 20.
[11] Iudita Căluşer, T. Sfârlea, *Istoricul băilor termale "1 Mai" de lângă Oradea* în *Crisia*, X, Oradea, 1980, p. 564.
[12]*De prin Basna* în *Familia*, nr. 27, 3 iulie 1888, Oradea-Mare, p. 309.
[13]*Dela băile Basna* în *Familia*, nr. 32, 5 august 1884, Oradea-Mare, p. 386.
[14]*Bal românesc la Bicsad* în *Familia*, nr. 32, 5 august 1884, Oradea-Mare, p. 386.
[15]*La Borsecu* în *Familia*, nr. 61, 14 august 1880, Oradea-Mare, p. 389.
[16]*La băile de la Tușnad* în *Familia*, nr. 32, p. 386.
[17]*Băile dela Valcele (Elöpatak)* în *Familia*, nr. 51, 8 iulie 1879, Oradea-Mare, p. 345.

Mai erau mereu ziare și reviste locale și centrale, existând totodată o bibliotecă bogată[18], la Vața se găseau cărți românești și câteva periodice, printre care și "Familia"[19], iar Borsecul avea mereu suficiente ziare naționale și internaționale, dar și o bibliotecă variată, la care aveau acces toți cei care beneficiau de tratament balnear în stațiune[20].

Reprezentările teatrale, cu trupe de actori angajați, acrobațiile realizate, biliardul, jocul de popice, ruleta și tombolele organizate pentru diversificarea serilor distractive erau și ele des întâlnite la băile de la Mehadia, Borsec, Vâlcele, Tușnad, Ocna Sibiu și Sângeorz. Pentru buna funcționare a acestor activități totul era pregătit conform unor contracte bine stabilite de la început, angajații dețineau permise eliberate de autorități, iar în ceea ce privește fondul de carte din biblioteci și de arhive din cazinou și sălile de lectură se urmărea în permanență îmbogățirea acestuia.

Teatrul s-a regăsit mai ales la băile de la Mehadia. Din informațiile apărute în presa vremii aflăm că acolo s-a jucat opereta română "Naşa Trina". Înainte de reprezentație s-au cântat piese de către un cor mixt alcătuit din domnișoarele Drăgoescu și Pocrean și domnul David Terfalógă. Piesa care a avut loc la 1 august a avut un real success[21]. Tot la aceste băi erau întâlnite actele de acrobație și echilibristică, toate făcute pentru amuzamentul publicului. O descriere interesantă a acestor activități apare în revista Familia: "Fórte interesante și cu măiestrie esecutate sunt producțiunile acrobaților, ecvilibriștilor, a clovnilor și în fine amintesc 3 acrobați pe sîrmă, o fetiță cam de vre-o opt ani și doi băeți de câte 9 și 11 ani, cari cu adevĕrată maiestrie și desteritate își fac figurile lor diferite, cu deoseire copila e de admirat pentru grația mișcărilor ei, prin ce a șciut câștigá simpatiele publicului intreg." [22] Din amintirile unui călător străin care a vizitat această stațiune, avem informații legate despre modul cum se desfășura jocul de cărți. Acesta "este, de fapt, interzis oficial –dar jucătorii se retrag //într-o cameră special închiriată <în acest scop>. Aceasta se află, din întâmplare, imediat lângă sala de biliard a cafenelei publice, astfel încât fiecare bărbat poate privi înăuntru atunci când se deschide ușa. Am intrat. Grămezi de aur și bancnote se aflau pe masa, în jurul căreia jucătorii, cu mine avide, ședeau fumându-și ciubucul.[...]Cei mai mulți dintre jucători sunt unguri, al căror Eldorado sunt băile; apoi sunt și foarte mulți români care, în timpul sezonului pierd aici mii de ducați, pentru ca iarna să lâncezească pe moșiile lor și să preseze pe supuși încât să obțină suficienți bani pentru jocurile <de noroc> din anul următor."[23].

Un lucru mai neobișnuit care a avut loc la băi a fost duelul dintre sublocotenentul de artilerie din armata română O. și sublocotenentul austriac br. M., de 20 de ani, respectiv 23, duel la pistol la distanță de 25 de pași, în urma căruia nimeni nu a fost rănit. Pentru că acesta nu a putut avea loc în stațiune, s-a ales o vale ca și loc de înfruntare și, deși duelul nu este un mod de distracție, ci mai degrabă de înfruntare, la sfârșitul lui, duelanții au băut pentru împăcare și au fost felicitați de toți vizitatorii de la băi, care știau dinainte că va avea loc acest eveniment, după cum se poate observa din însemnarea următoare:"Secundanți a fost pe partea lui O. ex-procurorul general M. din Craiova și sublocotenentul de călărași S. din Bucresci, iéră din partea lui M. majorul H. și locot. C., ambii oficieri austriaci. Medici a fost cei doi medici români din băile Mehadia dr. V. și dr. P. [...] Tótă compania duelantă beù apoi păharul de împăcățiune, iér eroii ḑilei fură salutați și felicitați de toți óspeții băilor, căci tótă lumea sciea de mai nainte că are sĕ se întêmple duelul."[24]

Deosebit de importantă era relaxarea în mijlocul naturii. Simpla poziționare a stațiunii la poalele munților, înconjurată de dealuri acoperite cu păduri de fag, molid și brad, într-o regiune cu o vegetație bogată și variată, favoriza cura de aer necesară pentru completarea tratamentului balnear.

[18] Iudita Călușer, T. Sfârlea, *Istoricul*, p. 572.
[19] *Impresiuni de călătoria*, p. 362.
[20] Arhivele Naționale Harghita, Fond *Composesoratul*.
[21] *Represintațiune teatrală la Mehadia* în *Familia*, nr. 32, 7 august 1888, Oradea-Mare, p. 370.
[22] *Dela băile Herculane* în *Familia*, nr. 27, 7 iulie 1891, Oradea-Mare, p. 319.
[23] *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. IV, București, Editura Academiei Române, 2007, P. 587.
[24] *Duel și concert în Mehadia* în *Familia*, nr. 58, p. 378.

În apropierea Mehadiei există cascade, stânci pitorești și codri care animă și înfrumusețează[25], Borsecul este situat într-o zonă de păduri cu "molizi, brazi și, ici colea, cu fagi și mesteceni"[26], iar Rodna cu izvoarele minerale aflate într-o vale adâncă, înconjurate de munți abrupți, acoperiți cu păduri foarte întinse, îngăduie iubitorilor acestor ape drumeții plăcute[27]. Plimbările prin parcurile și grădinile amenajate ofereau liniște, destindeau sistemul nervos, iar aerul bogat ozonificat și helioterapia erau deosebit de importante pentru sănătate.

Plimbările cu barca pe apă reprezentau o altă modalitate de petrecere a timpului liber și de relaxare. În cazul băilor de la Ocna Sibiu, acest lucru se putea face pe lacurile sărate, amenajate și cu locuri de promenadă[28], iar la Tușnad, Iosif Vulcan a rămas plăcut impresionat de publicul numeros care vizita lacul. Iată cum era prezentată stațiunea în presa vremii:"O altă petrecere a publicului și in deosebi a tinerimei este jos pe lac, unde se dau cu luntrea la sunetul musicei care cântă acolo de doue ori pe sĕptĕmână de la orele cinci după miédz̆ădi. De aici ți se ofere privelișcea cea mai frumósă, un adevĕrat tablou romantic.[…]Publicul vine cu plăcere la lac, căci de-aici póte avé vederile cele mai pitoreșci. Odată s'a arangiat și o emulare cu luntrițele sera la lumina lampiónelor, care a atras lume multă."[29]

Se organizau și excursii în împrejurimi, pe jos sau călare. În Sângeorz-Băi se puteau face plimbări pe lângă râurile de munte Cormaia, Valea Vinului, Valea Tătarilor etc. sau se puteau escalada vârfurile muntoase Pietrosul și Ineul[30], de la Tușnad se putea ajunge la Lacul Sfânta Ana, singurul lac vulcanic din România[31] sau în munții din apropiere, până la vârful Ludmilla sau până la vârful cel mai înalt numit "Turnul lui Apor"[32], Borsecul oferea drumeții în apropiere la Grota Urșilor sau la Peștera de Gheață, dar și excursii mai îndepărtate la Bilbor sau Tulgheș[33].

Din toate informațiile obținute se poate observa dezvoltarea vieții balneare în secolul al XIX-lea. Cei care mergeau la tratament nu se mulțumeau doar cu utilizarea factorilor naturali de cură, ci doreau și comfort și distracții, iar proprietarii băilor făceau tot posibilul să le ofere facilități și servicii de bună calitate, cum se găseau în stațiunile din străinătate. Principalele moduri de relaxare erau drumețiile în împrejurimi, serile distractive cu muzică și dans, reprezentațiile teatrale și balurile, jocurile de popice și billiard, citirea presei locale sau naționale și a cărților din bibliotecile amenajate sau, cel mai simplu, convorbirile cu ceilalți vizitatori despre cele mai variate teme.

Cele mai multe informații despre viața social-culturală și modalitățile de relaxare a vizitatorilor au fost obținute din periodicele secolului al XIX-lea, prin aceste articole urmărindu-se și promovarea stațiunilor balneare dat fiind faptul că saloane de lectură se găseau pretutindeni, iar revistele scrise în românește și ungurește erau la îndemâna tuturor. Și în unele reclame făcute băilor erau menționate aceste facilități și servicii tocmai ca cei interesați să fie atrași în stațiune.

Dintre toate stațiunile din cele trei regiuni românești cercetate, băile Herculane (cunoscute și sub numele de băile de la Mehadia) au fost cele mai dezvoltate și totodată cele mai vizitate. Informațiile și descrierile avute la dispoziție ne arată faptul că ele dispuneau de foarte multe posibilități de distracție: muzică, dans, baluri, teatru, tombole, jocuri de cărți, popice și billiard, toate acestea desfășurându-se în săli amenajate și, de cele mai multe ori, în fața unui număr foarte

[25]*Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. III, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 806.
[26]*Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 313.
[27]*Ibidem,* p. 321.
[28]*Vizakna (Salzburg) bei Hermannstadt*, Hermannstadt, Th. Steinhaussen's Nachfolger (Adolf Reissenberger), 1891, p. 12-18.
[29]*Brazii de la Tușnad* în *Familia*, nr. 34, 13 august 1895, Oradea-Mare, p. 405.
[30]*"Hebe" Sângeorz-Băi (județul Năsăud),* G. Zikeli, Bistrița, vezi în Arhivele Naționale Bistrița-Năsăud, fond *Iuliu Moisil*, pachet LXIII, nr. actului 256.
[31]*De la băile Tușnad* în *Amiculu Familiei*, nr. 17, 1 septembrie 1890, Gherla, p. 241.
[32] *Noul călăuz al streinului prin Brașov și regiunea d'impregiur, precum și prin băile transilvane: Zizin, Elöpatak, Malnaș, Tușnad, Covasna și Borsec*, Brașov, Tip. Alexi, 1891, p. 46.
[33] Arhivele Naționale Harghita, fond *Composesoratul.*

mare de oaspeți. Izvoarele minerale de la Borsec au fost și ele utilizate din ce în ce mai mult, acest fapt determinând organizarea unor seri distractive cu muzică și dans pentru distrarea celor din stațiune. Tușnadul oferea o gamă variată de divertisment: concerte de pian, vioară și alte instrumente musicale cu interpreți renumiți, baluri și jocuri diverse. În Vâlcele, muzica răsuna în fiecare zi în restaurantele din stațiune, iar saloanele de lectură și biblioteca aveau periodice scrise în maghiară, germană și română. La Sângeroz-Băi muzica și dansurile populare aveau un colorit românesc, iar la băile 1 Mai de lângă Oradea erau amenajate săli de dans și de baluri, saloane de conversație și săli de jocuri (billiard, popice).

BIBLIOGRAPHY

Surse inedite:

Arhivele Naționale Harghita, Fond *Composesoratul de avere Borsec*, pachetul I, nr. Actului 20.

Arhivele Naționale Bistrița-Năsăud, fond *Iuliu Moisil*, pachet LXIII, nr. actului 256.

Surse edite:

Bal românesc la Bicsad în *Familia*, nr. 32, 5 august 1884, Oradea-Mare.

Băile dela Valcele (Elöpatak) în *Familia*, nr. 51, 8 iulie 1879, Oradea-Mare.

Băile de la Sângeorgiul Român în *Familia*, nr. 32, 9 august 1898, Oradea-Mare.

Brazii de la Tușnad în *Familia*, nr. 34, 13 august 1895, Oradea-Mare.

Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea, serie nouă, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2005.

Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea, serie nouă, vol. III, București, Editura Academiei Române, 2006.

Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea, serie nouă, vol. IV, București, Editura Academiei Române, 2007.

Concert în Mehadia (Herculesbad) în *Familia*, nr. 27, 3 iulie 1888, Oradea-Mare.

Concert în Mehadia în *Familia*, nr. 33, 14 august 1888, Oradea-Mare.

Dela băile Basna în *Familia*, nr. 32, 5 august 1884, Oradea-Mare.

De la băi. La Vălcele (Elöpatak) în *Familia*, nr. 28, 12 iulie 1887, Oradea-Mare.

De la băile Tușnad în *Amiculu Familiei*, nr. 17, 1 septembrie 1890, Gherla.

Dela băile Herculane în *Familia*, nr. 27, 7 iulie 1891, Oradea-Mare.

De prin Basna în *Familia*, nr. 27, 3 iulie 1888, Oradea-Mare.

Duel și concert în Mehadia în *Familia*, nr. 58, 6 august 1881, Oradea-Mare.

"Hebe" Sângeorz-Băi (județul Năsăud), G. Zikeli, Bistrița.

Impresiuni de călătoría în *Familia*, nr. 31, 30 iulie 1872, Oradea-Mare.

Iudita Călușer, T. Sfârlea, *Istoricul băilor termale "1 Mai" de lângă Oradea* în *Crisia*, X, Oradea, 1980.

La băile de la Tușnad în *Familia*, nr. 32, 5 august 1884, Oradea-Mare.

La Borsecu în *Familia*, nr. 61, 14 august 1880, Oradea-Mare.

Noul călăuz al streinului prin Brașov și regiunea d'impregiur, precum și prin băile transilvane: Zizin, Elöpatak, Malnaș, Tușnad, Covasna și Borsec, Brașov, Tip. Alexi, 1891.

Represintațiune teatrală la Mehadia în *Familia*, nr. 32, 7 august 1888, Oradea-Mare.

Scald'a S. Georgiului în *Familia*, nr. 61, 17 august 1878, Oradea-Mare.

Tușnad în *Familia*, nr. 33, 16 august 1887, Oradea-Mare.

Vizakna (Salzburg) bei Hermannstadt, Hermannstadt, Th. Steinhaussen's Nachfolger (Adolf Reissenberger), 1891.

ASPECTS OF THE COMMUNIST PARTY OF ROMANIA IN PRAHOVA COUNTY DURING THE INTERWAR PERIOD

Vasile-Virgil Coman
PhD

Abstract:An eloquent picture of the size of the Prahova communists is also provided by some figures in the Special Report of the P.S.C.R. Section of Ploieşti between May 1921 and June 1922, which shows that there were 28 public meetings and meetings 16.000 manifests were broadcast, their large share being consumed in the electoral campaign. Thus, in the parliamentary elections of March 1922, the Communist Party won 8863 votes, 1.9% of the total votes, ranked 6th out of the eight groups participating in the polls ahead of the progressive conservatives. The 2nd Congress of the Communist Party of Romania, held six months after the elections, gave due consideration to the positive role played by the electoral campaign. The conference was held in Prahova county, in Ploiesti on 3-4 October 1922. For the parliamentary elections of 20 December 1933, P.C.d.R. presented himself through the new political formation, the Labor League, which submitted the party list in 13 constituencies, including Prahova County, comprising 8 candidates. Thus, in these elections to the Assembly of Deputies in December 1933, the Labor League in the Prahova constituency obtained 366 votes (0.52%), and ranked 11th out of the 13 groups participating in the polls, outpacing the Jewish Party (0.31) and Independent Candidates (0.08%).For the parliamentary elections of December 20, 1937, the P.C.d.R did not apply because it was unable to unify all the organizations and workers' parties who had to appear in the elections against the Iron Guard and the government list, but also because of the pact non-aggression between the P.N.T. led by Iuliu Maniu, "Everything for the Country" Party, and P.N.L-G. Bratianu.

Keywords: the Communist Party of Romania, Prahova County , interwar period , parliamentary elections , electoral score.

În contextul internaţional al răspândirii comunismului, în cât mai multe state, acesta a prins rădăcini şi în România. Constituirea Partidului Comunist a avut loc în ziua de 8 mai 1921, în urma deciziei delegaţilor Partidului Socialist, care au decis să adopte ideologia bolşevică. Perioada de început a formaţiunii a stat sub semnul legăturilor cu Internaţionala a III-a Comunistă, de la care s-a adoptat programul şi organizarea.

Situaţia mişcării comuniste, în judeţul Prahova, a fost identică cu cea a formaţiunii din care s-a format, adică Partidul Socialist. Deşi aveau forţe slăbite, comuniştii au extins activitatea lor electorală ca şi de reorganizare a vieţii de partid. În acest sens, documente ale vremii ne furnizează date despre tumultoasa activitate ce a susţinut-o în campania electorală organizaţia Partidului Socialist-Comunist din judeţul Prahova, aflată în plin proces de constituire. Ea a depus lista partidului pentru alegerile parlamentare din martie 1922, ce cuprindea 8 candidaţi, în fruntea căreia se afla Constantin Mănescu, muncitor metalurgist prahovean, absent şi el atunci ca şi alţi candidaţi comunişti, fiind arestaţi. Pe listă mai figura Al. Dobrogeanu-Gherea, ţăranul Nicolae Lambru, Gheorghe Cristescu, I. Neagu-Negulescu, Samuel Margules, sondorul Dumitru Aricescu, N. Marian[1].

La întrunirile din 20,22,26 februarie 1922, ţinute la Ploieşti, precum şi Câmpina din 26 februarie, mii de alegători au luat cunoştinţă de programul electoral al P.S.C. expus de Nae Georgescu, Al. Spirescu, Gh. Florescu, P. Bogdan, Ghiţă Marinescu, Nicolae Bojan, Olimpiu Georgescu, Eugen Ionescu şi de la centru de Mihail Cruceanu[2]. O imagine elocventă a dimensiunii

[1] „Monitorul Oficial", nr. 277 din 10 martie 1922, pp.12071-12072.
[2] Simion Cutişteanu, Gh. I. Ioniţă, *Electoratul din România în anii interbelici,* Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 36.

comuniştilor prahoveni ne este oferită şi de câteva cifre din Darea de seamă a secţiunii Ploieşti a P.S.C.R., pe perioada mai 1921-iunie 1922, care arată că în acest răstimp s-au ţinut 28 de şedinţe şi întruniri publice, s-au difuzat 16.000 de manifeste, ponderea mare a acestora consumându-se în campania electorală[3]. Astfel în aceste alegeri parlamentare din martie 1922, Partidul Comunist a obţinut 8863 voturi, adică 1,9% din total voturi, s-a situat pe locul 6 din cele 8 grupări participante la scrutin înaintea conservatorilor-progresişti.

Congresul al II-lea al Partidului Comunist din România, ţinut la şase luni după alegeri, a dat cuvenita apreciere rolului pozitiv avut de campania electorală. Conferinţa s-a ţinut în reşedinţa judeţului Prahova, la Ploieşti în zilele de 3-4 octombrie 1922, având următoarea ordine de zi: 1. Rapoartele comitetului; 2.Chestiunea sindicală; 3. Chestiunea agrară; 4.Chestiunea naţionalităţilor; 5. Presa; 6. Program şi tactică; 7. Organizare şi statute; 8.Alegerile comitetelor; 9.Diverse[4]. La lucrările sale au luat parte 34 de delegaţi: 12 membri ai Comitetului Executiv al partidului; 18 delegaţi ai secţiunilor şi grupărilor din Bucureşti, Craiova, Turnu-Severin, Ploieşti, Galaţi, Braşov, Constanţa, Târgu-Mureş, Timişoara, Focşani, Arad, Sibiu, 2 reprezentanţi ai tineretului, o delegată a cercului feminin şi un reprezentant al Federaţiei Comuniste Balcanice.

Raportul general despre activitatea partidului pe perioada de la crearea sa şi până în octombrie 1922 a fost prezentat congresului de către Marcel Pauker, membru al Comitetului Executiv şi al secretariatului. Prima parte a raportului reprezenta un istoric al P.C.d.R, al mişcării tineretului şi a sindicatelor. Raportul a relevat, de asemenea, legăturile partidului cu Cominternul şi Federaţia Comunistă Balcanică. Problema agrară a ocupat un loc însemnat în dezbaterile şi documentele Congresului al II-lea al P.C.d.R. Acest congres a scos în evidenţă caracterul incomplet al reformei agrare din 1921, faptul că ea n-a rezolvat pe deplin problema agrară în ţara noastră. Congresul s-a pronunţat hotărât împotriva marii proprietăţi agrare care persista după reforma din 1921, pentru împroprietărirea fără despăgubirea ţăranilor lipsiţi de pământ sau cu pământ puţin, pentru apărarea drepturilor şi intereselor ţărănimii muncitoare. În raport s-a acordat atenţie problemei autonomiei sindicale, se susţinea ca, în interesul luptei economice a muncitorilor, sindicatele din România să se afilieze la Internaţionala Sindicală Roşie.

O altă problemă dezbătută la Congresul al II-lea al P.C.R. a fost cea a naţionalităţilor. Raportul, prezentat de E. Rozvan, a arătat că, deşi această chestiune nu va fi discutată în întregul ei, ci va fi trimisă unei comisii de studiu. Raportul asupra statutului partidului a fost citit de Marcel Pauker, el a arătat că statutul trebuie considerat ca provizoriu la o mai atentă studiere a situaţiei partidului. În articolul unu se definea P.C.d.R. ca secţie a Internaţionalei a III-a Comuniste. Reprezentant al P.C.d.R. pe lângă Comitetul executiv al Internaţionalei Comuniste a fost desemnat Gh. Cristescu. Însemnătatea Congresului al II-lea al P.C.d.R., ţinut secret la Ploieşti în zilele de 3-4 octombrie 1922, constă în faptul că a adoptat o serie de documente care vizau întărirea partidului şi intensificarea activităţii sale pe toate planurile. El a ales pentru prima oară organele conducătoare ale partidului şi a adoptat primul statut al Partidului Comunist.

Cu prilejul conferinţei româno-sovietice desfăşurată la Viena între 27 martie-2 aprilie 1924, P.C.d.R. a lansat lozinca autodeterminării Basarabiei prin organizarea unui plebiscit în acest teritoriu, situându-se de partea Moscovei. În acest context guvernul român a trecut la scoaterea P.C.d.R. în afara legii. La Conferinţa Blocului Democrat Muncitoresc-Ţărănesc din martie 1926, ţinută la Turnu-Severin împreună cu cei nouă delegaţi reprezentând B.D.M.Ţ., Bucureşti, Comitetele de Front Unic din Craiova, Timişoara, Arad, Iaşi, Oradea, Braşov şi Turnu-Severin au ascultat şi aprobat rapoartele politic şi organizatoric, prezentate de Eugen Rozvan şi H. Şternbeg, programul în 18 puncte al Blocului, au hotărât crearea Blocului Muncitoresc Ţărănesc ca organizaţie pe întreaga ţară, alegând şi Comitetul Central. În judeţul Prahova pentru alegerile parlamentare din 1926 şi-au depus candidatura următorii: Gh. Florescu, St. Stoica, Gh.M. Petrescu,

[3]*Documente din istoria partidului comunist şi a mişcării muncitoreşti revoluţionare din România, 1921-1924*, Bucureşti, Editura Politică, 1970, p.245.
[4] Mircea Muşat, Ion Ardeleanu, *România după Marea Unire,* vol. II, Partea I, 1918-1933,Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 183.

N. Lambru, Samuel Margulies, Ilie Brănişteanu, St. Bonţilă, D. Şerban[5]. Astfel în aceste alegeri parlamentare pentru Adunarea Deputaţilor din 1 iunie 1926, Blocul Muncitoresc Ţărănesc a obţinut 814 voturi (1,41%), procent asemănător cu cel la nivel naţional de 1,49%, s-a situat pe locul 6 din cele 7 grupări participante la scrutin devansând Partidul Social-Democrat (1,11%), şi la un procent aproape egal cu Liga Apărării Naţional-Creştine (1,42%).

Într-o adresă către şeful Brigăzii de Siguranţă Câmpina, din 10 noiembrie 1926, s-a instituit un comitet clandestin central al „Uniunii tineretului comunist" în România, cu sediul în Bucureşti, iar conducerea efectivă o are Sendor, zis Broitman, luând fiinţă mai multe comitete în: Turnu Severin, Craiova, Bucureşti, Ploieşti, Brăila, Galaţi, Constanţa, Chişinău, Iaşi, Focşani, Cernăuţi, Cluj, Târgu-Mureş, Oradia Mare şi Braşov[6].

La Tipografia „Voinţa Prahovei" din Ploieşti s-au găsit şi au fost confiscate manifeste ale Sindicatelor-Unitare din judeţul Prahova destinate pentu ziua de 1 mai 1927 şi s-a împiedicat răspândirea acestora.[7]

Şedinţa C.C. al P.C.d.R., convocată imediat după aflarea ştirii că ţara va avea alegeri parlamentare fixate pentru 7 şi 10 iulie 1927, a discutat despre necesitatea şi modalitatea participării active la acest important eveniment politic. În acest scop au fost întrunite plenara C.C. al B.M.Ţ. în zilele de 9-10 iunie şi Conferinţa Blocului, între 12-14 iunie 1927. Plenara a hotărât participarea la alegerile parlamentare şi a adoptat un prim şir de măsuri ce aveau să pregătească cadrul organizatoric al campaniei electorale. Rezultatul alegerilor parlamentare din circumscripţia Prahova din 7 iulie 1927 era dezastruos pentru B.M.Ţ., obţinând un scor electoral mai mic faţă de alegerile din 1926, 425 voturi (0,67%) situându-se pe locul 6 din cele 7 grupări participante la scrutin, înaintea P.S.D. care a obţinut 280 voturi (0,44%)[8].

Centrele comuniste cunoscute ale B.M.Ţ. erau cele de la rafinăriile „Unirea"„Orion", „Orion-maşini", unde capii mişcării au depăşit „*principiile teoretice, trecând la o acţiune desmăţată de terorizare a lucrătorilor care nu le împărtăşesc ideilor lor anarhice*" [9]. În urma cercetărilor făcute de autorităţile poliţieneşti, s-a constatat că exista la aceste rafinării, un consiliu zis „sovietic" , format din Dumitru Şerban, Paţa Nicolae, Mihai Ioniţă, Ion Niculescu, şi o serie de agitatori. Acesta răspândea broşuri în care se pleda pentru amnistie. Poate că nu toate metodele folosite de acest consiliu au fost binevenite, fapt pentru care, un număr de 58 de lucrători, în frunte cu Gh. Petrescu, au înmânat un memoriu –protest conducerii întreprinderilor şi poliţiei, prin care cer „*să fie apăraţi de lege şi autorităţi*"[10]. Alte centre comuniste erau în zonele mai de margine ale oraşului Ploieşti, cum era cel de pe strada Bucureşti, la nr. 39 sau cele de la cluburile sportive. Printre membri marcanţi ai B.M.Ţ., cunoscuţi pentru opiniile lor radicale, se numărau Ilie Gheorghiu, I. Şerban, Gh. Florescu, Cristea Stăncescu, Şt. Bontilă, cismarul I.P. Creţu, precum şi secretarul Comitetului Executiv al Regionalei Prahova al B.M.Ţ., Valeriu Vlase. Conferinţa regională Prahova a B.M.Ţ. din 25 noiembrie 1928, desfăşurată în sala „Elizeu", a reunit peste 300 de persoane din Ploieşti, Câmpina, Mislea, Runcu, Moreni şi Pleaşa[11].

Regenţa i-a încredinţat mandatul lui Iuliu Maniu, la 8 noiembrie 1928, odată cu formarea guvernului s-a hotărât dizolvarea parlamentului şi organizarea de alegeri în zilele de 12 decembrie pentru Adunarea Deputaţilor şi de 15-19 decembrie pentru Senat. Partidul Naţional-Ţărănesc a încheiat carteluri electorale cu Partidul Social-Democrat, Partidul German, Partidul Poporului Maghiar. În noiembrie, au avut loc tratative la Bucureşti, între Blocul Muncitoresc-Ţărănesc şi Partidul Socialist al Muncitorilor, nuanţa Gherllerter pentru încheierea unui Front Unic pe baza unui

[5] „Monitorul Oficial", nr. 122 din 4 iunie 1926, pp. 8046-8048.
[6] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Inspectoratul Judeţean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 4/1919-1926, f. 83.
[7] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Chestura Poliţiei Ploieşti, dosar 135/1927, f.163.
[8] „Monitorul Oficial", nr. 153 din 14 iulie 1927, pp. 9608-9610.
[9] „Lumina", Ploieşti, nr.3, 1 martie 1929, p. 1.
[10] Emilia Luchian, *Fereastră în timp. Oraşul Ploieşti în anul 1928,* Ceraşu, Editura Scrisul Prahovean, 2010, p. 237.
[11] „Înainte", Ploieşti, 29 nov. 1928 , p.1

program minimal. La aceste tratative din partea ploieştenilor a fost delegat avocatul Nicu Stroescu. În această campanie electorală B.M.Ţ a avut probleme de rezolvat : „*programul războinic în care parte rămân dezideratele chiar pentru Rusia sovietică*" , a determinat trimiterea unei circulare din partea ministrului Al. Vaida-Voevod, prin care se comunica că vechile măsuri împotriva comuniştilor rămân în vigoare şi deci era necesară observarea cu atenţie a activităţii B.M.Ţ. În ultimele zile ale campanei electorale i s-au confiscat şi i s-au interzis întrunirile[12].

În cadrul întrunirii din Câmpina, ţinută în sala „Bulevard", în data de 6 decembrie, la care a participat şi 25 de tineri meseriaşi din Câmpina şi 4 membri ai B.M.Ţ. din Ploieşti, iar de la Bucureşti –Lucreţiu Pătrăşcanu, Mihail Macavei, V. Sârbu şi N. Lambru, s-a subliniat scopul acestei organizaţii în campania electorală ce derula. B.M.Ţ. îşi propune un „*program amplu de măsuri în favoarea păturilor muncitoare de la oraşe şi sate"*[13], şi anume: desfiinţarea tuturor impozitelor indirecte şi pe salarii, desfiinţarea siguranţei şi a jandarmeriei, împroprietărirea fără plată, anularea legilor antimuncitoreşti, antiţărăneşti şi a celor îndreptate contra minorităţilor naţionale, anularea legii antisindicale şi a hotărârilor luate pe baza legii Mârzescu, drept de vot de la 18 ani, socializarea marii industrii, care să intre sub controlul muncitorilor din întreprinderile respective, legislaţie muncitorească, impozite directe, progresive, măsuri contra speculei, cametei şi a scumpirilor, clădirea de locuinţe ieftine de către stat şi comune, libertăţi pentru minorităţile naţionale, legalizarea P.C.R. şi a U.T.C., a Ajutorului Roşu şi a organizaţiilor sportive şi culturale ale muncitorilor, guvern muncitoresc şi ţărănesc. Este de notat părerea profesorului şi politicianului conservator-progresist I.A. Bassarabescu cu privire la mişcarea comunistă, redată de ziarul local „Luceafărul". Iată răspunsul acestuia la întrebarea „Ce părere aveţi despre comunism ? Ar putea avea vreun rost în viaţa noastră de stat ?": „*Nu. Principiile socialiste sunt inerente epocii actuale, însă societatea noastră nu este destul de coaptă pentru a le adapta, cu atât mai mult comunismul, pe care chiar socialiştii îl resping. Comunismul este o importaţie cu desăvârşire străină, speculată de câţiva şi pe care masele noastre nici nu o înţeleg ..."*[14]

În circumscripţia Prahova pentru alegerile parlamentare din 1928 şi-au depus candidatura următorii:Ilie Gheorghiu, N. Lambru, Gh. Florescu, S. Mărculescu, S. Cristea, St. Bontilă, D. Şerban, I. Anca. Astfel în aceste alegeri pentru Adunarea Deputaţilor din 12 decembrie 1928, Blocul Muncitoresc Ţărănesc a obţinut 544 voturi (0,86%) şi s-a situat pe ultimul loc din cele 7 grupări participante la scrutin[15].

În nota informativă nr. 58801, a Chesturii Poliţiei Ploieşti din 6 noiembrie 1929, se specifica faptul că în apropiata judecare a dizolvării sindicatelor unitare din Ploieşti, conducătorii comunişti, în urma ordinelor primite de la centru, cât şi din proprie iniţiativă, sunt decişi să nu mai insiste pentru menţinerea lor şi deci pentru câştigarea procesului, întrucât sunt convinşi că guvernul are dorinţa de a-i dizolva. În continuare se arată că P.C.d.R. va respecta sentinţa de dizolvare, însă au hotărât ca imediat să înfiinţeze aşa zise „Sindicate Independente", în care să intre toţi simpatizanţi sau aderenţii politicii comuniste, odată cu aceste sindicate, au hotărât să tipărească şi o gazetă ca organ de publicaţie, intitulat „Muncitorul Zilnic" sau „Munca Zilnică"[16]. La 6 noiembrie 1929, la periferia oraşului Ploieşti au fost răspândite manifeste prin care C.C. al P.C.d.R. şi C.C. al U.T.C. din România s-au adresat către muncitori, ţărani şi soldaţi în care au fost chemaţi pentru ziua de 7 noiembrie 1929 cu ocazia împlinirii a 7 ani de la instaurarea regimului comunist în U.R.S.S.[17]

Într-o notă informativă se specifică faptul că procesul pentru dizolvarea Sindicatelor Unitare din Ploieşti, a fost amânat pentru ziua de 13 decembrie 1929, iar această dată coincidea cu mare manifestaţie socialistă a muncitorilor din Bucureşti din 13 decembrie 1918. Astfel „*comuniştii din Ploieşti intenţionează să provoace întruniri pe fabricişi eventual, mari manifestaţiuni de stradă,*

[12] „Ploieştii", Ploieşti, nr. 329, din 16 decembrie 1928, p.2.
[13] *Ibidem,* p. 1.
[14] „Luceafărul", Ploieşti, 5 martie 1929, p.3
[15] „Monitorul Oficial", nr. 283 din 19 decembrie 1928, pp.10706-10707.
[16] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Chestura Poliţiei Ploieşti, dosar 182/1929, f.53.
[17] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Chestura Poliţiei Ploieşti, dosar 135/1927, f.64.

dacă vor avea posibilitatea. În urma închiderii sediului Sindicatelor Unitare din localitate, comitetul partidului comunist fiind în imposibilitate de a mai putea plăti ratele imobilului din strada regina Maria, a hotărât ţinerea unei întruniri publice, în ziua de 10 noiembrie a.c. pentru a solicita de la muncitori, ajutorul necesar. Acesta este motivul arătat de ei. În fond întrunirea este convocată, pentru a se comemora aniversarea a 12 ani, de la înfiinţarea regimului comunist în Rusia."[18]

Într-o notă informativă a Chesturii Poliţiei Municipiului Ploieşti se arată că executiva Blocului Muncitoresc-Ţărănesc le vinde muncitorilor din rafinării, prin delegaţii lor 50 de exemplare din ziarul „Înainte", nr. 18, cu data de 21 decembrie 1929 şi 50 exemplare din ziarul „Viaţa muncitoare", nr. 34 din 22 decembrie 1929 aduse de la centrul de curieri speciali[19]. În nota informativă nr. 596 din 22 ianuarie 1930 a Comisariatului de Poliţie Câmpina se precizează faptul că s-au răspândit un număr de 151 manifeste comuniste în schela societăţii „Steaua Română" situată la periferia oraşului Câmpina de către doi necunoscuţi, probabil comunişti[20].

Au fost luate măsuri ca aparatul poliţienesc, în unire cu detaşamentul de gardieni, să întreprindă patrulări pe la periferiile municipiului Ploieşti, iar pe la fiecare rafinărie să fie postat câte un gardian. Astfel în noaptea de 15-16 ianuarie 1930 au fost prinşi în flagrant comuniştii Mihail Niculescu şi Suzan Teodor la care s-au găsit 6 manifeste intitulate "Luna morţii lui Lenin", pe care voiau să le afişeze pe bulevard.[21]În raportul secret, nr. 10 al Regimentului 6 Călăraşi către Serviciul de Siguranţă al Chesturii Ploieşti din 8 februarie 1930 se specifica faptul că „*dat fiind întinsa activitate ce o desfăşoară partidul comunist din Prahova şi faptul că în timpul de la 13 decembrie 1929 şi până în prezent s-au aruncat în trei rânduri noaptea, manifeste comuniste în curtea cazărmei acestui Corp, Divizia 3-a Cavalerie cu ordinul secret nr. 152 din 3.II.1930, ordon a se lua cele mai severe măsuri pentru a prinde, aresta şi înainta acelui Comandament agenţii ce se dedau la răspândirea manifestelor în cazarmă"*[22].

În adresa nr. 7665 din 18 martie 1930 a Chesturii Poliţiei Ploieşti ne informează că la începutul anului 1930, conducătorii Partidului Comunist din România făcând constatarea că „*ţărănimea a rămas în neactivitate şi nu a fost posibilă atragerea şi în organizaţiile comuniste, s-a ajuns la concluzia că trebuesc înfiinţate sindicate ţărăneşti şi aceasta cât mai degrabă, pentru ca delegaţiile acestor sindicate să poată lua parte la congresul general al sindicatelor unitare din ţară şi apoi la congresul internaţional al ţăranilor"*[23].

La Ploieşti, sub pretextul unui viciu de formă, tribunalul a anulat lista Blocului Muncitoresc-Ţărănesc pentru alegerile parlamentare din 1 iunie 1931, ce îl avea în frunte pe avocatul Stelian Niţulescu[24]. În circumscripţia Prahova pentru alegerile parlamentare din 1932 din partea B.M.Ţ. şi-au depus candidatura următorii: I. Brutus, I. Ionescu, At. Avram, Al. Ionescu, C. Niculescu, M. Constantinescu, Gh. Enache, St. Bontilă[25]. Astfel în aceste alegeri pentru Adunarea Deputaţilor din 17 iulie 1932, Blocul Muncitoresc Ţărănesc a obţinut 609 voturi (0,87%) peste nivelul naţional de 0,32%,şi s-a situat pe locul 9 din cele 16 grupări participante la scrutin, devansând L.A.N.C. (0,86%), Partidul Socialist Independent (0,83%), Partidul Poporului (0,82%), Sfatul Negustoresc (0,74%), Garda de Fier (0,55%), Partidul Evreiesc (0,33%), candidaţi Independenţi (0,03%). Participarea B.M.Ţ. la acest scrutin a fost analizată la şedinţa din 24 iulie 1932 a C.C. al B.M.Ţ., unde instructorii ce s-au deplasat în judeţe au raportat despre activitatea desfăşurată, în Rezoluţia din octombrie 1932 a C.C. al P.C.R., precum şi în presa de partid centrală şi locală. Aceste documente au comentat condiţiile proprii deosebit de grele, în care au acţionat comuniştii, cucerirea cu acest prilej a unor noi simpatizanţi pentru alegeri. Ele au criticat nefolosirea în suficientă măsură

[18] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Chestura Poliţiei Ploieşti, dosar 182/1929, f.102.
[19] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Chestura Poliţiei Ploieşti, dosar 253/1930, f.58.
[20] *Ibidem*, f. 48.
[21] *Ibidem*, f. 33.
[22] *Ibidem*, f. 99.
[23] *Ibidem*, f. 251.
[24] Simion Cutişteanu, Gh. I. Ioniţă, *op.cit.*, p.191.
[25] „Monitorul Oficial", nr. 173 din 26 iulie 1932, pp. 4556-4558.

a posibilităţilor legale, inactivitatea organizaţiilor Blocului între două campanii electorale, împletirea într-o mică măsură a revendicărilor general programatice cu cele zilnice, trimiterea cu întârziere în teren a materialelor editate de centrala Blocului Muncitoresc Ţărănesc.

Într-o notă informativă a Inspectoratului Regiunii I de Poliţie din 8 martie 1933 se specifica faptul că urma să se organizeze o campanie în legătură cu aniversarea a cincizeci de ani de la moartea lui Karl Marx. Acţiunea comunistă după indicaţiile date de Comitetul Central, trebuie să se îndrepte în mod concret în următoarele direcţii: „*1).La oraşe, trebuie organizată o comisiune mai largă din muncitorii cari au cunoştinţe marxiste mai vaste şi dacă este posibil din intelectuali bine pregătiţi. 2). Creearea de seminarii muncitoreşti cu cursuri de scurtă durată, organizarea diferitelor conferinţe şi spectacole culturale, delegarea brigăzilor la fabrici şi uzine, propagarea marxismului prin editarea operelor marxiste, în ediţii populare cu broşuri, reviste şi chiar în ziarele burgheze. –Brigăzile repartizate la fabrici şi uzine vor urmări ca ştirile în legătură cu problema muncitorească să fie publicate şi aplicate pe pereţi în tot timpul campaniei. Deasemenea trebue să se acorde o deosebită importanţă şomerilor, cărora trebuie să le arate cum să lupte după sistemul marxist*”[26].

Pentru alegerile parlamentare din 20 decembrie 1933, P.C.d.R. s-a prezentat prin noua formaţiune politică, Liga Muncii, pe care a iniţiat-o când a constatat precipitarea evenimentelor politice în direcţia consultării electoratului, în locul Blocului Muncitoresc Ţărănesc a cărui activitate a fost interzisă în februarie 1933. În conducerea Ligii, P.C.d.R. a trimis să acţioneze comunişti mai puţin cunoscuţi, pentru a putea astfel să desfăşoare o campanie electorală de mase şi să contracareze imediata ei interzicere de către Siguranţă[27]. Depunerea candidaturilor într-un număr atât de mic de judeţe, deşi se hotărâse în şedinţa C.C. al Ligii Muncii din 3 decembrie să se cuprindă 45 de circumscripţii, se explică în bună măsură prin atmosfera deosebită de încărcată în care s-a desfăşurat această campanie electorală.

Liga Muncii a depus lista partidului pentru alegerile parlamentare din 20 decembrie 1933, în 13 circumscripţii, inclusiv în judeţul Prahova ce cuprindea 8 candidaţi, în fruntea căreia se afla Gh. Dumitru, urmat de N. Ene, I. Vrabie, Gh. Marinescu, Victor Rotescu, C. Bunget, A. Truta, Gh. Atanasiu. Astfel în aceste alegeri pentru Adunarea Deputaţilor din decembrie 1933, Liga Muncii în circumscripţia Prahova a obţinut 366 voturi (0,52%), şi s-a situat pe locul 11 din cele 13 grupări participante la scrutin, devansând Partidul Evreiesc (0,31) şi Candidaţii Independenţi (0,08%)[28].

În septembrie 1935 a fost încheiat, la Băcia, acordul între Frontul Plugarilor şi Organizaţia Oamenilor Muncii Maghiari din România (MADOSZ), în noiembrie s-a semnat un acord similar, la Bucureşti, între Blocul Democratic şi Partidul Socialist (Popovici). În decembrie 1935, cele patru organizaţii au încheiat acordul de Front Popular la Ţebea, în acest document se preciza că organizaţiile semnatare vor lupta împotriva dictaturii fasciste[29].Organizaţiile semnatare adresau un apel de colaborare Partidului Social-Democrat, Partidului Naţional-Ţărănesc, Partidului Radical-Ţărănesc. Campania electorală începută la finele lunii ianuarie 1936 pentru alegerile comunale din 29 aprilie 1936 pentru primariatul oraşului Ploieşti, s-a caracterizat prin eforturile P.C.d.R. de a ralia pe o platformă comună de luptă antifascistă partidele şi organizaţiile democratice. Rod al acestor eforturi a fost formarea unui front comun în care alături de P.C.d.R., au intrat organizaţiile Partidului Social Democrat, Partidului Socialist-Unitar, Blocul Democratic şi P.N.Ţ[30]. Alegerile de la 29 aprilie 1936 au marcat o nouă victorie a forţelor muncitoreşti împotriva candidaţilor guvernamentali, obţinând 17 mandate corespunzând unui număr de voturi sensibil egal cu cel obţinut de candidatul guvernamental, cu 3793 de voturi mai mare decât gogo-cuziştii, şi cu 3154

[26] Arhivele Naţionale, Serviciul Judeţean Prahova, Fond Inspectoratul Judeţean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 1/1933-1934, f.37.
[27] Titu Georgescu, *Organizaţii de masă legale conduse de P.C.R., 1932-1934*, Bucureşti, Editura Politică, 1967, pp.143-185.
[28] „Monitorul Oficial”, nr. 300 din 29 decembrie 1933, pp. 8026-8028.
[29] Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria românilor în secolul xx,*Bucureşti,Editura Paideia, 1999,p.310.
[30] Simion Cutişteanu, Gh. I. Ioniţă, *op.cit.*, p 242.

mai mare decât Frontul Românesc al lui Vaida.

Partidul Comunist din România la 5 iulie 1937 a adoptat un document pentru alegerile parlamentare din decembrie 1937 denumit „Instrucţiuni pentru campania electorală din 1937". De la bun început, în document era prezentată ideea necesităţii închegării Frontului Popular Antifascist, care să grupeze toate partidele şi organizaţiile dispuse a opune o rezistenţă hotărâtă ofensivei Gărzii de Fier.

Pentru alegerile parlamentare din 20 decembrie 1937, P.C.d.R nu şi-a depus candidatura datorită faptului că nu a putut să realizeze unificarea tuturor organizaţiilor şi partidelor muncitoreşti, care trebuia să se prezinte în alegeri împotriva Gărzii de Fier şi a listei guvernamentale dar şi datorită pactului de neagresiune încheiat între P.N.Ţ. condus de Iuliu Maniu, Partidul „Totul pentru Ţară", şi P.N.L- G. Brătianu.

În concluzie, după transformarea Partidului Socialist în Partidul Comunist din România, în anul 1921 activitatea noii formaţiunii politice la nivelul judeţului Prahova a fost puternică şi datorită capacităţilor industriale ale judeţului, astfel muncitorii din rafinăriile petroliere au fost atraşi de ideile comuniste. Manifestările simpatizanţilor comunişti locali au fost dese, ele fiind atent monitorizate de autorităţi care supravegheau orice mişcare contra ordinii şi liniştii publice, pentru că aşa erau percepuţi aceştia că acţionează. Cu toate măsurile luate de autorităţi pentru a preîntâmpina răspândirea comunismului în localităţile din judeţul Prahova, simpatizanţi sau membri ai acestui curent politic de stânga au fost identificaţi. Scorurile electorale ale Partidului Comunist din România la alegerile comunale şi parlamentare în judeţul Prahova din perioada interbelică au fost mici, clasându-se pe ultimele locuri.

BIBLIOGRAPHY

I.Documente inedite

Serviciul Judeţean Prahova al Arhivelor Naţionale :
1)Fond Chestura Poliţiei Ploieşti, dosar 135/1927, 182/1929, 253/1930 ;
2)Fond Inspectoratul Judeţean Prahova al Ministerului de Interne, dosar 4/1919-1926, 1/1933-1934.

II. Presa

1. *Înainte*, Ploieşti, 29 nov. 1928;
2. *Lumina*, Ploieşti, nr.3, 1 martie 1929;
3. *Luceafărul*, Ploieşti, 5 martie 1929;
4.*Monitorul Oficial*, nr. 277 din 10 martie 1922, nr. 122 din 4 iunie 1926, nr. 153 din 14 iulie 1927, nr. 283 din 19 decembrie 1928; nr. 173 din 26 iulie 1932; nr. 300 din 29 decembrie 1933;
5. Ploieştii, Ploieşti, nr. 329, din 16 decembrie 1928.

III.Lucrări

1.*Documente din istoria partidului comunist şi a mişcării muncitoreşti revoluţionare din România, 1921-1924*, Editura Politică, Bucureşti, 1970;
2. CUTIŞTEANU, Simion ; IONIŢĂ ,Gh. I., *Electoratul din România în anii interbelici*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981;
3. GEORGESCU, Titu, *Organizaţii de masă legale conduse de P.C.R., 1932-1934*, Editura Politică, Bucureşti, 1967;
4. LUCHIAN, Emilia, *Fereastră în timp. Oraşul Ploieşti în anul 1928,* Editura Scrisul Prahovean, Ceraşu, 2010;
5. MUŞAT,Mircea, ARDELEANU, Ion , *România după Marea Unire,* vol. II, Partea I, 1918-1933,Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986;
6. SCURTU, Ioan; BUZATU Gheorghe, *Istoria românilor în secolul xx,* Editura Paideia, Bucureşti,1999.

THE GREEK-CATHOLIC CHURCH IN THE LUDUȘ DEANERY FROM ORIGINS TO THE COMMUNISM PERIOD

Antoniu-Ioan Berar and Marcela Berar
PhD Student ,PhD Student ,UMFST Tîrgu Mureș

Abstract:The Greek-Catholic Churchwas set up between the years 1697 and 1701 when part of the Orthodox clergy and Orthodox believers in Transylvania switched to the Catholic faith.The Romanians here agreed to the union because catholicism in those times was the solution in order to avoid the condition of tolerated. The union with the Roman Church had a significant influence on the inhabitants of the Luduș area. Alongside with other Romanian in Transylvania,most of Luduș natives accessed a western spiritual community without renouncing their orthodox tradition which was expressed through the Greek rituals.One of the first documents which confirms the existence of the Greek-Catholic in Luduș and Gheja was the conscription of the bishop Inochentie Micu Klein, in the year 1733. This conscription stated thatThe Greek-Catholic Church in Ludușbelonged to the Turda district and included 350 followers, whereas the one in Gheja belonged to the same district and included 300 followers for a population of 700-900 people. Over time, the community of the Greek-Catholic believers attended important historical events such as the Uprising of Sofronie from Cioara, the 1848-1849 Revolution, the First World War and the Great Union of 1 December 1918. The Greek-Catholic Church was involved in the setting up ofschools in the Luduș area from the 1700s until the 1900s. In the 20th century The Greek-Catholic Church in the Luduș Deaneryhad an importantrole in the keeping of the national identity, promoted cultural acts, supported the Romanian army as well as the families of those encamped. The year 1948brought along the prohibition of the Greek-Catholic riteby the Communist regime. The years1948-1989were a period of persecutions for both the Greek-Catholic clergy andfollowers who chose not to abandon their faith against all the hardships.

Keywords: Transylvania, Luduș, Catholicism, persecutions, Communism

Background of Unification with the Church of Rome

The situation of the Romanians in Transylvania during the 17th and 18th centuries was a very difficult one. According to the Act of 1437[1] and the various laws elaborated after this year, the Romanians did not form a "*nation*" in the legal sense of the due rights, having no representatives in the diet nor in the government. Under these circumstances, the role of the church was extremely important for the Transylvanian Romanians.

The action of converting Romanians to Catholicism did not take place only for religious reasons. The important reason was one related to political calculation.[2] Imperial policy in the Transylvanian Principality aimed the centralisation of the institutions, blurring local autonomies. The birth of the Greek Catholic Church took place between 1697 and 1701 through the passing of a part of Orthodox priests and believers from Transylvania to Catholic religion. The Romanians responded to the offer of union because Catholicism was at that time an exit solution from the „tolerated" state. An important role coming from the Romanians have had the metropolitans Teofil (in 1697) and Atanasie Anghel (1697-1699). On February 16, 1699, Emperor Leopold issued the first leopoldin Diploma of the Union, considered by M. Bernath "the decree of the establishment of the United Romanian Church."[3] The imperial diploma grants equal rights to the other accepted religions in Transylvania. Some Romanians have remained Orthodox.

[1]*Fraterna Unio*, meaning Fraternal Union was known as the Unio Trium Nationum and was a mutual pact of political and mutual alliance concluded during the Bobâlna Revolt in 1437 between the great Transylvanian Magyar nobility, the Catholic clergy, the Saxons inhabitants of the city and the Szeklers; the agreement was signed at Căpâlna.
[2]Constantin Giurescu, *Istoria românilor, vol.III*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1944, p.368
[3]Ioan Aurel Pop et. alii, *Istoria Transilvaniei,vol. III*, Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei, Deva, 2016, p.97

Evolution of the Greek Catholic Church in the Deanery of Luduș until 1918. Participations in Important Historical Events of the Greek Catholic Believers of Luduș

The union with the Church of Rome also had an important influence on the inhabitants of Luduş, a village located in the southern Transylvanian Plain, at the confluence of the River Plain with Mureş. Along with the other Romanians of Transylvania, they have entered in a Western spiritual community without abandoning the Orthodox tradition expressed by keeping the Greek rite. The union and its creators offered the incipient phase of the program of political emancipation, included in the acts of the Union and in the Second diploma. But these desiderata violated the Constitutional Diploma of 1691, which led to its failure to apply on the essential points that harmed the interests of the political nations.[4]

One of the first documents confirming the existence of the Greek-Catholic believers in Luduş and Gheja was the Inochentie Micu Klein bishop's conscription from 1733. This conscription mentioned that the Greek-Catholic Church in Luduş belonged to the Turda district including 350 believers and that of Gheja belonged to the same district and consisted of 300 believers. At that time, the total population was about 700-900.[5] The 1960 *"Şemantism"* records showed that the Greek-Catholic parish served in Gheja since 1731. The synodic acts and the "Şemantism" of 1900 recorded the establishment of the Greek-Catholic deanery in Luduş in 1833.[6]

The Rebellion of Sofroniefrom Cioara

Due to the non-observance of the promises by the authorities, regarding the rights of the Romanians following their passage to Greek Catholicism, both in Transylvania and in the Luduş area have been also attempts to return to Orthodoxy, such as those led by Visarion Sarai[7] (1744-1746) and Sofronie from Cioara (1759-1761)[8]. Sofronie from Cioara's rebellion also included Luduş and neighboring localities: Bogata, Cheţani, Hădăreni, Chimitelnic, Sânger, Tăureni, Zau, and Valea Largă. In August 1760, revolt actions occurred in the area. The rebellion was ruled by Sofronie or his emissaries[9]. The extent of the rebellion endangered the Habsburg ruling in Transylvania. For this reason, reprisals followed that ended with the defeat and oppression of the rebels.[10] After the rebellion, according to statistics of those times, out of the 98 families of Romanians in Luduş, 93 declared themselves Orthodox and 5 declared themselves Greek Catholics.[11] We can talk about a first revolutionary movement of the Romanians in the Luduş area, a struggle for social justice and national freedom. We cannot speak of an interconfessional struggle in itself, but about a fight for the rights of the Romanians, for a better life for the serfs.

The Revolution of 1848-1849

The social troubles became more and more profound among the Transylvanian Romanians in 1848. The spirit of rebellion was also reported in Luduş during this period, especially by the students. The Greek Catholic Church was involved through the person of the united priest Nicolae Vlăduţiu, the representative of the Romanians from the Plain area, participants in the revolution.[12] Jakab Elek mentions that there have been rebellions in the parts of Luduş, which would have been swept away by the army.[13] The journey of clergy and students through the villages of the Transylvanian Plain served to inform the population about the Blaj Assembly and the revolutionary

[4]Mihai Bărbulescu et. alii, *Istoria României,*Ed. Corint, Bucureşti, 2003,p.236
[5] Sorin Valer Russu, *Monografia Parohiei Greco-Catolice Luduş "Sf. Apostol Petru"*, Casa de editură „Mureş", Tîrgu-Mureş, 2010, p.51
[6] Iosif Andreica, et alii, *Monografia oraşului Luduş,* Ed. Nico, Tîrgu-Mureş, 2008, p.218
[7]*Visarion Sarai* was a monk with Serbian descent who roamed the Transylvanian villages preaching a return to the Orthodox faith. *Sofronie from Cioara* was a Romanian monk who led the way of the second anti-Catholic rebellion of Transylvania in the 18th century.
[8] Iosif Andreica, *op. cit.*, p.99
[9] Mircea Gheborean, *Luduşenii-participanţi la răscoala condusă de Sofronie* în *Ludus-600,* Foaie volantă editată de Consiliul Popular orăşenesc Luduş, septembrie 1977, p.2
[10] Mircea Gheborean, *op.cit.*, p.2
[11] Virgil Ciobanu, *Statistica românilor din Ardeal,* Cluj, 1926, pp.23-26
[12] Sorin Valer Russu, *op.cit.*, p.54
[13] Ioan Olteanu, *Revoluţia de la 1848 în Câmpia Transilvaniei, Ed. Arhipelag XXI,* Tîrgu-Mureş, 2014,p.110

movement. The peasant excitement of 1848 included the peasants of Luduş and Gheja. In the Luduş area, the rebellion took place between the April 30th gathering and May of the same year. It was defeated only by the armed force.[14]

In the autumn of 1848, after the third meeting in Blaj, on the occasion of the administrative and military organization of the Romanians, Luduş was assigned to the prefecture of Plain, whose prefect was Alexandru Bătrâneanu from Balda. Nicolae Vlăduţiu represented one of the most important figures alongside Avram Iancu, becoming a hero of the defense of the mountains. He has made an important contribution to the victories of revolutionaries in the battles of the Apuseni Mountains against the attacks of the army led by Emerich Hatvani and Baron Kemeny Farkas. Nicolae Vlăduţiu returned in 1848 to his village Bogata, where he lived until the end of his life (1872).

The Union of 1 December 1918

Vasile Suciu, the capitulatory vicar, invited him by writing a letter to the dean of Luduş to attend the Assembly of 1 December 1918, which was to be held in Alba Iulia, starting at 10 a.m. alongside *"one emissary of all Romanian confessional scholarly meetings".*[15]Among the Electoral Circle members the Greek-Catholic dean Enea Pop Bota and Greek-Catholic priest Ioan Modrigan from Gheja were part of it. These priests attended a delegation of 50 people at the Great Assembly in Alba Iulia on 1 December 1918.[16] The Greek-Catholic priest Enea Pop Bota[17] was part of the 1228 delegates present at Alba Iulia on 1 December 1918.[18]

The Greek-Catholic Church of the Luduş Deanery during the Interwar Period

In 1930, 56.7% of the Luduş land (plasă) was Greek Catholic (22.8% reformed and 11.9% Orthodox)[19]. At the level of Luduş locality, the highest percentage was occupied by Greek Catholics (2685 persons). The other religious denominations were represented as follows: 2387 Reformed, 880 Roman Catholics, 580 Orthodox, 15 Evangelical, 64 Unitarian, 601 Israeli, and 80 Adventists.[20]

The Libraries of Greek Catholic Parishes

At a time when books were the main source of information and culture in the Luduş area, parish libraries played an important role. The parish library in the village of Cecălaca had 70 books in 1940.[21] In the Greco-Catholic Deanery of Luduş there were subscriptions to various Christian magazines. An example is given by the magazine "Viața Culturală" (Cultural Life), a magazine that was issued in Blaj, with good graphics, with many collaborators, interesting articles on various topics.[22]

The Tragic Year of 1940. The Taking of the Oath of the Priests in September

---

[14] apud Mircea Fanea, *Monografia satului Gheja*, Birotic Center, Luduş, 2006 / V. Cheresteşiu – *Adunarea Naţională de la Blaj*, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p.372

[15] The letter, written in Blaj on 23 November 1918, addressed to the Greek-Catholic dean in Luduş, Enea Pop Bota, was accompanied by a credential that would be presented *„Verification commission of delegates' credentials at the assembly*". Romanian National Archives – Mureş County Directorate, *Fund of the Greek-Catholic Deanery of Luduş*, File 146/1918, ff.1-2

[16] Sorin Valer Russu, *op.cit.*,p.77

[17] Enea Pop Bota was born on March 22, 1875 in Năsăud locality, Bistriţa-Năsăud County. It came from a well-known family that in 1666 received the noble title. On April 14, 1922, priest Enea Pop Bota was promoted as a dean of Luduş District, a position he held until retirement in 1945. Following the parliamentary elections in 1919 he was elected Senator of Turda. He was the president of the local PNŢ (National Peasants Party) organization, member of the Turda County Council (1926-1930), president of the Luduş Dividing of ASTRA, president of the Turda County Council (1931-1934). For his entire activity, he was awarded the 1st class "Cross of Merit" and the "Reward of Labor for the Church" medal class II. He published poems, sketches, short stories and articles in "Illustrated Magazine". He died in 1954.

[18]Iosif Andreica, et alii, *op. cit.*, p.110

[19] According to the census data of 1930

[20] Adrian Mihai Olaru, *Luduş, o istorie neterminată,* Ed. Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2016, p.410

[21] Information sent to the Luduş Dean's Office by Florentin Pop, parish adm., December 6, 1940, ANR-DJM, *Fondul Protopopiatul Greco-Catolic Luduş*, File 289/1939, f.2

[22]ANR-DJM, *Greek Catholic Daenery Luduş Fund*, Dosar 289/1940, f.3

The year 1940 meant major territorial losses for the Romanian state. Romania was forced to give up to the Soviet Union: Northern Bucovina, Herzegovina and Bessarabia; Hungary was given the northern part of Transylvania and to Bulgaria, South Dobrogea. On September 6, Carol II abandoned the throne in favor of his 19-year-old son, Michael I. Under these conditions, the Greek-Catholic priests had to take an oath[23] before the representatives of the local authorities: *„I swear the faith to the Nation, the King and the Romanian State; I swear faith and submission to the Head of State; I swear to keep the order and the secret that was entrusted to me; I swear to execute orders without hesitation; I swear to be honest."*[24]The legionary rebellion of January 21-23 marked the end of the legionary national state that had been founded on September 14, 1940.[25] Under these circumstances, the Ministry of Religious Affairs and the Arts requested the Greek Catholic dean from Luduş through the United Romanian Metropolitan Church from Blaj, data regarding the involvement of priests from the Greek-Catholic deanery district of Luduș on the legionary rebellion.[26] According to archive documents, no priest took part in the Legionary rebellion.

Participation of Greek-Catholic Believers in the "Loan of Reunification"

The Loan of Reunification [27] (bonds worth 5,000 lei) aimed at being a solidarity act among the Romanians. The General Ion Antonescu together with Prime Minister Mihai Antonescu appealed to the population to contribute through this loan to the reconstruction of Bessarabia and Northern Bucovina[28] because *"... Our dear Bessarabia and a good part of the sweet Bucovina were defrauded by the Bolshevikheathens...."* The Greek Catholic believers and priests of the Luduș Deanery have mobilized to support the reconstruction of Bessarabia and Northern Bukovina and contributed significant sums to this loan. Greek Catholic priests had an important role in raising money. Along with the Greek-Catholic believers the parishes also supported the initiative with money.

According to the data available in the studied documents, the total amount of the subscription was 1,772,000 lei in the Luduş Deanery. It should be mentioned that there was no data for the parish in Luduș regarding the subscribed amount.

Persecution of the Greco-Catholic Priests in Luduş after 1948

In 1948 the Communist authorities banned the Greek Catholic Church, proclaiming on 1 December 1948, the union of the Greek Catholic Church with the Orthodox Church. This imposed "union" was, in fact, the dissolution of the Greek Catholic Church. The bishops refused to sign any document on the transition to the Orthodox cult and were sent in prisons by the authorities. In Luduș it is known the case of the priests Ioan Olteanu, dean of Luduș and Octavian Russu, vicar of Gheja, who did not leave the Greek-Catholic cult, preferring humiliation, imprisonment and poverty. In Luduș, many non-practicing believers have gone to Orthodox worship. There were also inhabitants who remained loyal to the Church of Rome. They were incorporated into the Roman

[23] This oath was taken on the basis of the Decree-Law No. 3052 / 6.09.1940 (text published in the Official Gazette no.48 / 27.02.1938, which abolished the Constitution promulgated on 27.02.1938) and on the basis of Decree-Law no. 3072 / 7.09.1940 regarding the investiture of the President of the Council of Ministers and Royal Privileges (Text published in the Official Gazette of Romania, September 8, 1940).

[24] Excerpt from the report signed when the Greek Catholic priests from Luduș Deanery have taken their oath. ANR-DJM, *Greek Catholic Daenery Luduş* Fund, File 284/1940, f.3.

[25] The German leader preferred to give Antonescu support in his confrontation with former Allies, the legionnaires, grouped in the Iron Guard. Thus, the first stage of the alliance between the Legionnaires and Nazi Germany was concluded. In Romania, the military dictatorship of General Ion Antonescu was established.

[26] Letter no. 1897/1941, ANR-DJM, *Greek Catholic Daenery Luduş Fund*, File 286/1941, f.19.

[27] It represented a financial contribution of the Romanian citizens to the country's public debt, to support the military campaign on the Eastern front and to reconstruct the places of worship and the destroyed infrastructure in Bessarabia and Northern Bucovina. Loan securities were issued under Decree Law 2200/1941, published in the Official Gazette No. 187 / 09.08.1941.

[28] In the documentary film *"The Loan of Reunification"* produced by the National Cinematography Office, Bucharest, 1941, directed by Amedee Morin. The leaders' appeals were presented, and images of the Eastern front were presented in the background.

Catholic Church of Luduş.[29] It is to be appreciated the gesture of the Roman Catholic priest from Luduş, Ghere Bella, who understood the moment when the Greek Catholic Church passed and also celebrated the Holy Liturgy in Romanian, for the Greek-Catholic believers.[30]

Clandestine Activity of the Priests in the Luduş area

The prohibition of the Greek-Catholic cult, together with collectivization and nationalization, represented the party's objectives for 1948, objectives that gave the green light to the full establishment of communism in our country.

Greek-Catholic priest Ioan Oltean was the dean of Luduş in 1948. He was constantly harassed in the hope of being convinced to follow the Orthodox cult. His determined refusal cost him years of shortcomings, being subjected, he and his family, to humiliations. Authorities also put pressure on the wife in order to convince him. He stayed in Luduş and for years he failed to find a job, although his training would have allowed him to find a job, because at that time the number of people with secondary and higher education was quite reduced in the locality. After a while, he managed to engage in a construction site in Dej, but after the authorities discovered that he was a non-transitioned Greek-Catholic priest, he was fired. He returned to Luduş where he got employed as a worker at the wood warehouse near the train station. He was fired from this warehouse also and then was hired as an accountant at the Carpathian Restaurant where he worked until retirement. He died in 1978, in Luduş.

*Priest Russu Octavian***,** the vicar of Gheja, had a similar destiny to that of the dean Ioan Oltean. Shortly after December 1, 1948, he was evacuated, along with his family from the vicarage, but he did not leave the village because of his believers. He was searched nights in a row to be arrested, but he was helped by the people. For eight years, the priest's family was sheltered by various village believers. All the personal belongings (clothes, equipment, different goods, furniture, animals, and food were kept in different families.) As in the case of the dean priest Olteanu, finding a job was a huge problem. In 1956, the priest and his family moved to Tîrgu-Mureş, where he was pursued by the Securitate (Security), and for years he was forced to appear every Sunday at the Militia headquarters. Loved by worshipers while he was in Gheja, Octavian Russu was visited in his small studio in Târgu-Mureş that became the "*new headquarters of the Greek-Catholic parish Gheja in the catacombs.*[31]" Some worshipers came to celebrate the Mass, others to strengthen in the faith and others to be confessed. He kept in touch with Bishop Iuliu Hossu[32] who was at that time at the Căldăruşani Monastery. In this regard, there is in the possession of the priest Valer Russu from Luduş, a letter dated March 19, 1970, written by Bishop Hossu and addressed to priest Russu Octavian.[33] After a while he managed to get employment as an accountant, but soon he was arrested and sentenced, being imprisoned at the Poarta Albă penitentiary. After his release, he retired with his wife Ludovica in their studio, living a modest life. He died in August 1985.

Along with these priests was the clandestinely dean Ioan Crăciun, originally from Gheja. He tried to organize the clandestine deanery of Luduş along with Bishop Alexandru Todea. His actions were stopped by the Securitate, being arrested and sentenced to years of detention.

Conclusions

The Greek Catholic Church in Luduş and throughout Transylvania appeared due to the desire of the Romanians to enjoy equal rights with the other nations of Transylvania. Over the years, it has been involved in promoting education, preserving the language, customs, and ancestral traditions, but the most important aspect was the cultivation of national consciousness, belonging to

[29]Iosif Andreica et. alii, *Monografia oraşului Luduş,* Ed. Nico, Tîrgu-Mureş, 2008, p.218
[30]Sorin Valer Russu, *op.cit.*,p.85
[31]Iosif Andreica et. alii, *op.cit.*, p.219
[32]The bishop Iuliu Hossu was proposed the chair of Moldavia metropolitan in exchange for giving up his Catholic faith. He refused to follow the Orthodox faith and he was transferred with a required domicile in Căldăruşani starting from 1956 until his death in 1970. During 1950-1955, he was detained in the Sighet Prison.
[33] Sorin Valer Russu, *op.cit.*,p.84

the Romanian nation. It played an important role in the accomplishment of the December 1, 1918 Union, was then banned during the war, but could not be abolished. The religious life of the Church continued uninterruptedly, albeit on a much smaller scale, clandestinely. It can be said that the ban on the Greek Catholic Church was a test for believers, an examination of conscience, consistency and faith. Not everyone passed the exam, but there were many who resisted with dignity until the end of their lives.

BIBLIOGRAPHY

1. Andreica, Iosif et alii, *Monografia oraşului Luduş,* Ed. Nico, Tîrgu-Mureş, 2008
2. Bărbulescu, Mihai et. alii, *Istoria României,*Ed. Corint, București, 2003
3. Cheresteşiu, Victor, *Adunarea Naţională de la Blaj*, Editura Politică, Bucureşti, 1966
4. Ciobanu, Virgil, *Statistica românilor din Ardeal,* Cluj, 1926
5. Fanea, Mircea, *Monografia satului Gheja*, Birotic Center, Luduş, 2006
6. Gheborean, Mircea, *Luduşenii-participanţi la răscoala condusă de Sofronie* in *Ludus-600,* Foaie volantă, Luduş, september 1977
7. Giurescu, Constantin, *Istoria românilor, vol.III*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, București, 1944
8. Olaru, Adrian Mihai , *Luduş, o istorie neterminată,* Ed. Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2016
9. Olteanu, Ioan, *Revoluţia de la 1848 în Câmpia Transilvaniei, Ed. Arhipelag XXI,* Tîrgu-Mureş, 2014
10. Pop, Ioan Aurel et. alii, *Istoria Transilvaniei*, *vol. III,* Editura Episcopiei Devei şi Hunedoarei, Deva, 2016
11. Russu, Sorin Valer , *Monografia Parohiei Greco-Catolice Luduş "Sf. Apostol Petru"*, Casa de editură „Mureş", Tîrgu-Mureş, 2010
12. Romanian National Archives – Mureș County Directorate, *Fund of the Greek-Catholic Deanery of Luduş*
13. Official Gazette of Romania no.48 / 27.02.1938
14. Official Gazette of Romania, no.208 / 8.09.1940
15. Official Gazette of Romania, no.187 / 09.08.1941

THE ORTHODOX CHURCH OF STREI, HUNEDOARA COUNTY

Andreea-Roxana Brădățan (Oatu)
PhD Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract:This church was built in the 13th century (possibly at the end of the century), a fact demonstrated by the Romanic architectural elements: the robust tower with a conical roof, the windows - both with columns having the bases and square capitals as well as the two narrow windows - and the overlapping elements of the early Gothic: the vault in cross on the ogives as well as the broken arch opening of the portal from the west). A church of rough or faced stone, with thick walls of 0.85 m, plastered on the ship and the altar. Similar to the Orthodox Church of Sânămârie Orlea of Haţeg but in a more modest way, it seems to have been the chapel of the local aristocraticfamily.
Restored in the years 1970-1972 by the painter Nicolae Sava, the interior and exterior painting was dated to the second half of the 14th century and was believed to have been made by three contemporary painters with a predominantly Roman style in which inserted Gothic elements.
There are shared opinions about the name of the principal painter, Grozie or Ambrozie, who in other interpretations would be the founder of the church, but it is certain that three distinct styles, belonging to different artists, are delimited. The first painter, possibly Grozie, painted the lower register of the southern wall of the ship (St. Nicholas, saints and saints) and the apse, where the portrait of the artist appears on the southwestern side and the inscription that generated a series of contradictory interpretations. His style seems to refer to the North-Italian painting and Giotto but in a Byzantine approach. The second painter, noticed only after the 1970-1972 restoration, painted the northern side of the altar (frieze with the Apostles), the inferior register of the apse (the seven bishops) and the eastern wall of the ship. It has a style with a primary Renaissance accent, but it retains numerous Byzantine icons. The third painter is stylistically different from the other two, with his iconographic approach proving to be an artist from Transylvania of the XIV century, formed in the Byzantine Romanian environment. He is the author of the painting that represents the builders of the place, but also of the votive painting and the portrait of St. Gheorghe on the ground floor of the tower. The chromatic gamut, the static aspect of the characters and the graphism of the representations totally differ from the other two painters.
From the outer painting, completely covered with plaster after the nineteenth century (when still seen in the south-eastern corner, St. Christopher carrying Jesus Jesus on his left shoulder), the portrait of the Savior in the tomb "Vir dolorum" , in the time of the western portal. It is appreciated by art historians as a successful work of the late Romanesque.
It is believed that the painting was donated by the local census family, and the portrait on the eastern wall of the ship, under the protection of Archangel Michael, belongs to the possible founder of the painting, Peter, the son of Zaicu of Strei.

Keywords: Romanic, Grozie, Ambrozie, Byzantine, Transylvania.

Biserica ortododoxă din Strei este un lăcaş de cult din piatră brută, construit la sfârşiul secolului al XIII-lea, ce se află *"pe marginea răsăriteană a platouluicare coboară brusc spre valea Streiului încadrată de ambele laturi de munţii Sebeşului, spre est, şi ai Pădurenilor spre vest"*[1].

Perioada construcţiei este confirmată de stilul arhitectonic în care se suprapun influenţe ale stilului romanic: turnul robust cu acoperiş conic, ferestrele- atât cele cu coloane ce au bazele şi capitelurile pătrate precum şi cele două ferestre înguste şi influenţe ale stilului gotic timpuriu:

[1]Virgil Vătăşianu, *Vechile biserici de piatră româneşti din judeţul Hunedoara,* Cluj, Tipografia „Cartea românească" S.A., 1930, p. 2.

bolta în cruce pe ogive precum şi deschiderea în arc frânt a portalului dinspre apus. Construcţia a fost realizată din piatră brută, tencuită în dreptul naosului şi în dreptul altarului, cu ziduri groase de 0,85 metri, această capelă a familiei cneziale locale[2] avînd o un aspect general asemănător cu biserica Sântămărie Orlea din Haţeg dar într-o variantă mai modestă.

Pe lângă piatra brută, element de bază al construcţiei, se regăsesc diferite alte materiale, în cantitate redusă, cum ar fi lemnul, ţigla şi cărămida de tip recent, de provenienţă locală dar şi materiale aduse de la ruinele antice ale staţiunii Călan, aflate în apropiere, cum ar fi piatra din talia bisericii, câteva blocuri de piatră zidite la baza clopotniţei şi cărămizi de tip roman[3].

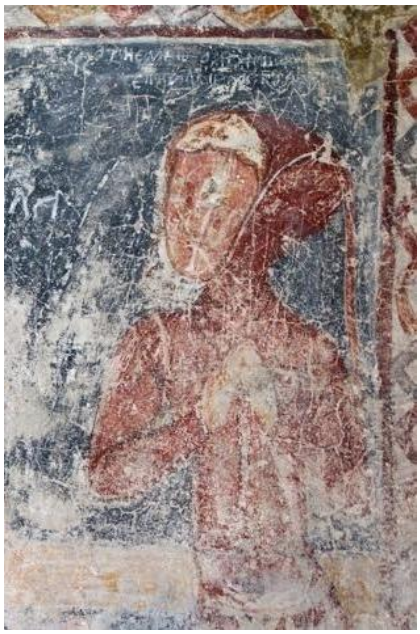
Se consideră că pictura a fost donată de către familia cnezială locală, iar portretul de pe peretele răsăritean al navei, aflat sub protecţia arhanghelului Mihail, aparţine posibilului ctitor al picturii, Petru, fiul lui Zaicu din Strei[4] şi a fost datată ca aparţinând celei de a doua jumătăţi a secolului al XIV-lea. Analiza stilistică evidenţiază contribuţia a trei zugravi contemporani, cu un stil preponderent romanic în care s-au inserat elemente gotice[5]. Din pictura exterioară, acoperită în întregime cu tencuială după secolul XIX (când încă se mai vedea în colţul sud-estic, sfântul Cristofor purtându-l pe Iisus copil, pe umărul stâng) se mai păstrează portretul Mântuitorului în mormânt, tip "Vir dolorum", în timpanul portalului vestic. Este apreciată de către istoricii de artă ca fiind o lucrare reuşită a romanicului târziu[6].

Grozie sau Ambrozie este considerat a fi numele pictorului principal deşi există păreri împărţite în ceea ce îl priveşte, în unele interpretări acest nume ar aparţine ctitorului bisericii. În mod cert se delimitează trei stiluri diferite, aparţinând unor artişti diferiţi. Primul zugrav, posibil Grozie, a pictat registrul inferior al peretelui sudic al navei (sfântul Nicolae, sfinţi şi sfinte) şi absida, unde, în partea sud-vestică, apare portretul artistului şi inscripţia care a generat o serie de interpretări contradictorii. Stilul său pare să facă trimitere spre pictura nord-italiana şi Giotto dar într-o abordare bizantină. Al doilea zugrav, remarcat abia după restaurarea realizată în anii 1970-1972 de către pictorul Nicolae Sava, a pictat latura nordică a altarului (friza cu sfinţii Apostoli), registrul inferior al absidei (cei şapte episcopi) şi peretele estic al navei. Are un stil cu accent renascentist primar dar care păstrează numeroase elemente iconografice bizantine. Cel de al treilea zugrav se deosebeşte stilistic de ceilalţi doi, prin abordarea sa iconografică dovedindu-se a fi un artist din Transilvania secolulului XIV, format în mediul românesc bizantin. El este autorul picturii care îi reprezintă pe constructorii lăcaşului dar şi al tabloului votiv şi al portretului sfântului Gheorghe de la parterul turnului. Gama cromatică, aspectul static al personajelor şi grafismul reprezentărilor îl deosebesc total de ceilalţi doi pictori[7].

O apropiere de arta apuseană se poate remarca în pictarea Apostolilor, de fapt în dispunerea lor în interiorul bisericii. Astfel, dacă în arta bizantină care este caracteristică bisericilor din Ţara Românească şi Moldova, ei sunt reprezentaţi în cilindrul cupolei sau aleatoriu, pe zidurile naosului, la biseica din Strei, ca şi la Sântămărie Orlea, ei sunt pictaţi în semicercul absidei, ca în Italia[8].

[2] Florin Dobrei, *Bisericile ortodoxe hunedorene*, Reşiţa, Editura Eftimie Murgu, 2011, pp. 59-60.
[3]Virgil Vătăşianu, *Vechile biserici de piatră româneşti*, pp. 2-4.
[4] Florin Dobrei, *Bisericile ortodoxe* , p. 62.
[5]*Idem*, p. 60.
[6]*Idem*, p. 61.
[7]*Idem*, pp. 60-61.
[8]I. D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1973, p.57.

O altă influenţă apuseană se poate observa în scena Judecăţii de Apoi care, în cazul bisericii din Strei, ca şi în cazul bisericii Sântămărie Orlea a fost pictată în naos, pe peretele sudic, în



Portret de zugrav[9]*. Strei.*

grupul drepţilor distingându-se o figură ce poartă veşminte în stilul italian al secolelor XIII-XIV[10].

Analiza plastică a trei dintre lucrările care se găsesc în biserica din Strei ne oferă o idee despre frumuseţea ansamblului pictural de odinioară, astăzi puternic afectat de timp, vandalizat încă din vechime şi cu şanse mici să reziste în viitor.

Portret de zugrav. Deşi este o lucrare degradată, presupusul autoportret al pictorului principal, Grozie încă mai poate să fie analizat. În poziţie de rugăciune, pictorul apare reprezentat lângă sfântul Nicolae, căruia îi dedică munca sa, ca unui sfânt protector.

Cromatic se remarcă doar două culori, roşu englez, predominant în toată pictura bisericii şi albastrul din fundal cu rol de contrast rece pentru elementele calde.

Desenul este fin, concis, caligrafic iar proporţiile personajului, longiline. Chipului tânăr, oval şi fără barbă i s-au scrijelit ochii dar chiar şi în prezenţa zgârieturilor care întinează pictura, trăsăturile se pot ghici cu usurinţă, observându-se gura mica, nasul subţire, sprâncenele uşor conturate. Pictorul poartă un acoperământ pentru cap, cu ciucure lung, specific breslei sale iar haina sa are un guler înalt care îi acoperă parţial capul.

***Fecioara cu Pruncul şi patru Apostoli*.** Apostolii, realizaţi probabil de către cel de al doilea zugrav, sunt grupaţi câte patru, fiecare dintre ei fiind încadrat de o arcadă individuală. În mod neobişnuit, într-unul dintre grupuri apare reprezentarea Fecioarei Maria cu Pruncul, de tip Eleusa[11].

Fecioara cu Pruncul şi patru Apostoli.[12].

Compoziţional, lucrarea este statică fără să

[9]Marius Porumb, *Pictura românească din Transilvania*, Cluj, Editura Dacia, 1981, p. 14, fig. 12.
[10]I. D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine*, p.158.
[11]Marius Porumb, *Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1998, p. 385.
[12]*Idem*, p. 386.

fie rigidă, Apostolii părând a fi surprinşi în mijlocul unei conversaţii, privind unii către alţii, gesticulând moderat, unul dintre ei adresându-se Fecioarei.

Paleta cromatică se axează pe culori calde, dominate de roşu englez ce se regăseşte la veşminte, precum şi la arcadele de deasupra sfinţilor. Ocrul înlocuieşte aurul nimburilor şi este întâlnit de asemenea la veşminte în timp ce albastrul ceruleum, aşezat în fundal, echilibrează şi răcoreşte vizual compoziţia.

Lucrarea are un puternic accent decorativ, chiar şi în lipsa ornamentelor, fiind lipsită de umbre şi lumini, culorile fiind aşezate plat iar liniile trasate precis, cu duct continuu.

Sfânt[13].

Sfânt. O pictură care poate să fie analizată cu uşurinţă datorită stării bune de conservare, reprezintă un sfânt binecuvântând, probabil Sfântul Nicolae, realizat de cel de al doilea pictor.

Compoziţia este armonioasă, cu desenul curat, sintetic, decorativ, cu alternări de ornamente şi de suprafeţe plate. Cromatica este simplă, fără nuanţe sau tonuri, reducându-se la roşu englez şi albastru cenuşiu care probabil a fost iniţial un albastru întunecat.

Sfântul binecuvânteaza privind direct în faţă, calm şi maiestuos, strângând la piept Evanghelia. Deasupra umerilor săi sunt redaţi miniatural Iisus, binecuvântând de asemenea şi Fecioara Maria, aplecată protector, părând a ţine în mâini un brâu.

Chipul este modelat delicat de lumini şi umbre, cu un aspect plastic în contrast cu decorativismul veşmintelor şi cu clădirea alăturată. Ca şi în cazul altor portrete din biserică, ochii celor trei personaje au fost scrijeliţi. Aureolele lor sunt pictate în roşu peste care s-a intervenit cu un ornament simplu, ritmat, realizat cu ocru auriu.

[13] *Idem.*

Concluzii

Biserica ortodoxă din Strei. Sec. XIII[14].

Considerată a fi unul dintre cele mai vechi monumente de arhitectură medievală românească[15], biserica din Strei ocupă sau ar trebui să ocupe un loc aparte în patrimoniul cultural naţional.

Veşmântul pictural, puternic degradat, realizat de meşteri diferiţi, încă păstrează o unitate cromatică dată de simplitatea paletei, o căldură vizuală datorată culorilor calde predominante, o eleganţă sobră în lipsa aurului şi a ornamentelor bogate.

Arhitectura Transivaniei medievale este o întâlnire a stilurilor romanic, gotic şi bizantin care s-au împletit, presărate de cele mai multe ori cu accente artistice locale ce au creat un amestec original şi nemaiîntâlnit în alte zone ale ţării. Astfel, capela familiei cneziale din Strei, unul dintre cele mai vechi monumente medievale naţionale, păstrează şi ilustrează principiile arhitecturale şi plastice ale perioadei şi zonei.

BIBLIOGRAPHY

Dobrei Florin, *Bisericile ortodoxe hunedorene*, Reşiţa, Editura Eftimie Murgu, 2011.
Porumb Marius, *Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1998.
Porumb Marius, *Pictura românească din Transilvania*, Cluj, Editura Dacia, 1981.
Ştefănescu, I. D., *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1973.
Vătăşianu Virgil, *Vechile biserici de piatră româneşti din judeţul Hunedoara*, Cluj, Tipografia „Cartea românească" S.A., 1930.

[14] Florin Dobrei, *Bisericile ortodoxe* , p. 470.
[15]Marius Porumb, *Dicţionar de pictură veche,* p. 385.

THE AGRARIAN REFORM IN THE FORMER LUDUŞ SETTLEMENT OF THE TURDA DISTRICT

Marcela Berar
PhD Student ,UMFST Tîrgu Mureș

Abstract. During the interwar period the agriculture was the main economical activity in the villages that together constituted the Luduș settlement in the Turda district. According to the Administrative Law of March 27th 1936 and the Implementation Regulations of February 18th 1937, Luduș was a village, a settlement centre and belonged to the district of Turda until the year 1950. After August 23rd 1944 the main economical concern of the newly-installed leader of the government, general Nicolae Rădescu (6th December 1944-28th February 1945) was agriculture. Agriculture also became the main objective of the next government which was led by Petru Groza and which was installed on 6th March 1945. The implementation of the agrarian reform in Romania started with the Law issue nr 187/24 of March 1945. This practice lasted for two years (1945-1947). Such documents as „The agrarian reform in the former Luduș settlement" found in the district of Mureș Archives or The Comission settlement for the Agrarian Reform in Luduș offer relevant information as to the land expropriations, disagreements, correspondence as to expropriated goods, entitlements to various paintings, clarifying paperwork etc. Alongside the Agrarian Reform Acts, some files include C.A.S.B.I. (Surveillance and Administration of Enemy Goods Bureau) worksheets. In order for a better division among the entitled farmers within the Luduș settlement, the lands and properties of those who collaborated with Hitler s Germany, those who were declared war criminals or those who were declared absent were taken by the State. Thus, in the Luduș area many landowners were expropriated, the main beneficiaries of this reform being the war veterans, their heirs and the war widows as well as farmers who did not own any land.

Keywords: Communism, reform, agriculture, expropriation, allotment

Introduction

During the interwar period, agriculture represented the main economic activity in the communes that formed the Luduş land (plasa), Turda County. According to the Administrative Law of 27 March 1936 and its Implementing Regulations of 18 February 1937, Luduş was a commune, center of the region and belonged to the Turda County until 1950.

After August 23, 1944, the main economic concern of the newly installed government led by General Nicolae Radescu (Dec. 6, 1944-28 Feb. 1945) was agriculture. When the Soviets occupied Eastern Europe, they had prepared the strategy of applying the Soviet model in the states under the influence of the U.S.S.R. through the communist parties[1]. On March 12, 1945, the draft Agrarian Law was submitted to the Presidency of the Council of Ministers. With slight changes, after the debates of March 13, 19 and 20 the law entered into force on March 24 1945. By the Decree-Law no.187 / March 24 1945 commenced the enforcement of the agrarian reform in Romania. For its implementation, local committees, land (plasă) commissions and councils were constituted at the county level. The tasks of the land commissions were to maintain the expropriated agricultural machinery and equipment operational, until the organization of centers to manage them, to verify and complete the land reform panels drafted by the local committees, to elaborate final decisions on law implementation.

The objectives of the agrarian reform were: increasing the arable areas of existing agricultural peasant households, creation of new individual peasant farms for landless farmers,

[1]Dan Cătănuș, Octavian Roske, *Colectivizarea agriculturii în România. Dimensiunea politică*, vol.I 1949-1953, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 2000, p.12

foundation, in the proximity of towns and industrial localities, of vegetable gardens for the supply of workers, and assignment of land for agricultural schools and experimental model farms, which were to be administered by the state, for the development of agriculture.[2] Throughout the country, 918,000 peasants were appropriated on approximately 1,109,000 hectares.[3] The main beneficiaries were poor peasants and agricultural workers because 400,000 new households were created throughout the country, and 500,000 small properties have received extra land.[4]
By Law No 23 of 8 March 1947, local committees and region commissions for agrarian reform were officially dissolved. To that effect, the finalization of the agrarian reform has been assigned to the Ministry of Agriculture and Domains, which was carried out through the Agricultural Chambers.

The land commission for agrarian reform in Luduş carried out its activity according to the aforementioned law during 1945-1947.[5] Documents originating from *The land Commission for the Luduş agrarian reform* Fund refers to: domains expropriations, disputes against expropriations, correspondence concerning the expropriation of expropriated properties, some panels for the rightful apportionments of property, works for the clarification and finalization of expropriation, etc.[6] No stubs of apportionments have been preserved than for two localities neighboring Luduş: Bogata of Mureş and Sâniacob. In addition to the agrarian reform commission's papers, some files also contain C.A.S.B.I. sheets (House of Administration and Surveillance of Enemy Assets).[7] Part of this commission's archive is, according to the information provided by the National Archives of Cluj, at the Turda storage of the National Archives of Cluj. The chairman of the land Commission was Nicolae Bărluţiu (clerk of the Romanian Railway), and the committee was consisting of 8 members.[8] On February 24, 1946, the members and chairmen of the local agrarian reform committees were elected for Luduş and Gheja. At the level of Luduş commune, the commission was conducted by Nicolae Rachita[9] and in Gheja, a village belonging to Luduş, by Tănasie Nicoară. These local commissions have been chosen by ploughmen, landless or having properties with less than 5 ha of land. In order to be distributed to farmers who were entitled by the law, they passed over the state: the land and the agrarian properties of any kind belonging to the German and Romanian citizens, natural and legal persons who collaborated with Hitler's Germany; the lands and property of persons proclaimed war criminals; the lands of those who have fled to the countries with which Romania was in a state of war or have fled abroad after August 23, 1944; land and all the assets of the absentees;[10] the lands of those who for the last seven consecutive years have not cultivated their land by oneself, except batches up to 10 hectares; any kind of agricultural goods of Romanian citizens who have volunteered to fight against the United Nations; the bona vacantia[11], the surplus of agricultural land constituting properties of natural persons exceeding 50 ha (arable

[2] Article 2 of Law 187/23.03.1945, published in the Official Gazette no. 68/23.03.1945
[3] Iosif Andreica, et. alii, *Monografia oraşului Luduş, Ed. Nico,* Tîrgu-Mureş, 2008, p.125
[4] Keith Hitchins, *Romania 1866-1947,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2013, p.607
[5]National Archives of Romania, Mureş County Directorate (ANR-DJM), Land Commission for Luduş Agrarian Reform Fund, Inventory, f.1
[6] The documents used in this paper were taken over by the National Archives of Romania, the Mureş County Directorate, from the People's Council of Luduş, on December 27, 1978, not being separated by the documents of the Luduş *Pretura of Plasa*. Following the verification of the Luduş Pretura fund by the ANR-DJM (National Archives of Romania-Mureş County Directorate) personnel, the documents of the commission were identified and registered as a separate fund under the name „*Land Commission for Luduş Agrarian Reform*".
[7] House of Administration and Surveillance of the Enemy Assets (C.A.S.B.I.) was established on the basis of Law no. 91 / 10.02.1945. The provisions of this Law were put into practice by Instruction 3822 and by several Ministerial Decrees. Following Decree No.228 of September 4, 1948, C.A.S.B.I. was dissolved.
[8] National Archive of Romania, Mureş County Directorate (ANR-DJM), Land Commission for Luduş Agrarian Reform, File 2/1945, f.2
[9] Iosif Andreica, op.cit., p.125
[10] Were considered Absentees, the persons to have been living abroad and who have managed their assets through intermediaries.
[11] Bona vacantia (literally - dead hand goods) - an expression that indicates the property belonging to legal entities (named this way because they cannot pass from hand to hand such as those belonging to natural persons).

land, orchards, meadows, ponds, swamps and non-floodable land). Buildings, mansions, threshing-floors, roads, orchards and any territorial improvement works were included in the 50ha share, the owner having the right to choose the quota reserved for him from where he wanted, but in single place.[12] As a precautionary measure, in order to avoid fragmentation of the areas received according to the law, the lands given in ownership could not be leased, alienated or mortgaged.

The commencement of the commission works of the Land Commission for the enforcement of the agrarian reform in the Luduș land,[13] also led to the dissatisfaction of the persons affected by the provisions of the law (people who were expropriated of lands or assets), materialized through appeals addressed to the Commission. Most of them were of Magyar ethnicity. Thus, in order to defend the rights of the Magyars, in April 1946 the M.P.U.[14] National Executive Committee created an electoral and rights protection fund and in September a legal commission[15] was set up. In a letter from the M.P.U. organization of Luduș addressed to the County Center dated 1946, was reported *„In the name of our communal section and through the General Assembly, I, respectfully request to the National Assembly of M.P.U. that, in the interest of the impoverished Magyars down to the level of the existential minimum, to urgently obtain from the government provisions that, in order to calm the spirits, will clarify the notion of absenteeism and irrevocably stop the outrageous injustices of the Magyars."*[16]But these claims did not materialize, standing as evidenced the multitude of trials from expatriates of Magyar descent. Only a small percentage had won the case, the vast majority being expropriated.[17]

In the village of Gheja, Luduș commune, among those who did not find themselves on the apportionments of property lists but wanted to be apportioned according to the Law, there were citizens who had children on the front, missing dead, temporarily hired to Romanian Railway , those who have married from other localities and who have not been appropriated in the locality of origin, those who considered that there were mistakes made at the level of the commission regarding owned land lots, people who were mobilized at the front and were injured, with little land and who had their household destroyed during the war, those who married people coming from families that had more land but having children missing on the front, non-commissioned officers who renounced to their military career. They brought before the committee documents to demonstrate that they were entitled to ask to be included in the list of beneficiaries of the agrarian law (certificates issued by R.R., certificates issued by I.O.W.W.[18], witness statements, etc.). The people of Gheja were complaining that the chairman of the land commission, Nicolae Bârluțiu, was *„coming from nowhere-actually not being a local, so he does not know our situation."*[19]

The case of the Academician Erasmus Iuliu Nyárády[20]

[12]Article 3 of Law 187/23.03.1945, published in the Official Gazette no. 68/23.03.1945

[13]The land commission for enforcing the agrarian reform in Luduș land, appears in documents also under the name of the Land Commission for Agrarian Reform.

[14] The Magyar People's Union (M.P.U.) was been the continuer of the Union of Magyar Workers in Romania. In October 1944 adhered to the Platform of the National Democratic Front and was in close contact with Romanian Communist Party (R.C.P.)

[15]Olti Agoston, Attila Gido, *Minoritatea maghiară în perioada comunistă*, Ed. Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale, Kriterion, Cluj-Napoca, 2009, p.149

[16]National Archives of Romania, Cluj County Directorate, Fondul *UPM Turda*, Dosar 3/1946, f.204

[17] The Land Commission for Luduș Agrarian Reform (1945-1947) Fond is kept at the National Archives of Romania, Mureș County Directorate (RNA-MCD) and contains 31 archive units (files).

[18] Invalids, orphans and war widows (I.O.W.W.)

[19] Petition by Lazar Romul from Gheja, addressed to the County Commission for Agrarian Reform in Turda, RMA-MCD, *Land Commission for Agrarian Reform, Luduș* Fund, File 2/1945, f.47

[20] Academician's given name appears differently in papers or studies: Erasmus Iuliu, Erazmus Juliu or Erazmus Gyula. Erasmus, Latin given name, in in common parlance it was pronounced Erazmus, and Iuliu, in Hungarian translation is Gyula. In the documents signed by him, in RMA-MCD *the Land Commission for Agrarian Reform Luduș* Fund, File 2/1945 and Luduș Land Commission for Agrarian Reform, File 2/1945 he signed *Erasmus Iuliu Nyárády*. See also the work Váczy Kálman, Bartha Sándor, *Nyárády Erazmus Gyula*. A természettudós, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1988.

Erasmus Iuliu Nyárády was born on April 7, 1881 in Ungheni, Mures County, in a modest family and died on June 10, 1966 in Budapest. He graduated the Pedagogical Institute of Budapest in 1904. During 1904-1911, he worked as a teacher at a gymnasium in Kežmarok locality, at the feet of the Tatra Mountains, during which he elaborated 15 scientific papers. Having missed his native places, he asked to be transferred to the boys' school in Târgu-Mureş. Here he continued the series of floristry research. In 1914 he published the book *„The spring-summer flora from the surroundings of Tîrgu-Mureş"*. In 1922 he published a high school botanical manual, highly appreciated at that time, and made the most accurate embossed Romanian mural map. At the request of Alexandru Borza, in 1922 he was invited to Cluj to serve as the custodian of botanical collections within the Botanical Institute. He traveled all over Romania gathering a valuable material to enrich the herbarium of the Cluj University and studied the flora from different regions of the country. He has had a vast research activity, materialized by the issuance of numerous studies and scientific works in the field of botany.[21]

He was married to Paraschiva and had five children: Juliu, Paraschiva, Clara, Anica and Anton, the latter becoming also a renowned professor in the same field.[22] On July 30, 1932, a building with lands on the name of Anton Nyárády, father of the academician, was registered with the Land Registry in Luduş. According to the academician's statement given to the Luduş Land Commission on May 22, 1945, in the outskirts of the village, the family's estate amounted 35.5 hectares of arable land.[23] In 1941 Anton Nyárády died in Luduş, , the estate being inherited by his son, Erasmus Iuliu Nyárády, who at that time lived in Cluj, but who came to Luduş every time was needed to help his father at work.[24]

In June 1945, the Land Commission for Agrarian Reform decided to expropriate the estate, up to that date belonging to academician Erasmus Iuliu Nyárády, and on September 23rd of the same year, sent him in writing the decision to expropriate the estate, which contained the following motivations: his property was cultivated in the lease; the landlord would never have worked his estate and was absentee, living in the territory he was given.

As the academician lived in Cluj, temporarily granted to Hungary, according to the Second Vienna Award of August 30, 1940, the authorities of Luduş considered him absentee and therefore expropriated the entire estate. Besides this, it was claimed the fact that the property was leased, which the academician denied, saying that since his childhood, his estate was worked by his father and in old age „splited in half", his father bearing the expenses with agricultural works. By a petition addressed to the Luduş Land Commission for Agrarian Reform, the academiciansorrowfully wrote the following: *„After the Vienna Award in 1940, a provisional frontier was established between Luduş and Cluj, so after my father's death, I myself could not receive, care and cultivate this estate, due to me. He wished to take care of the estate and cultivate the estate as administrator and intendent, general inspector of the Cluj education, recognized in this capacity of administrator also by the Turda Law court.[25] At the end of 1944, removing the border between Luduş and Cluj, it was natural for me to take over my estate"(...) The title on which the real estates in Luduş were expropriated cannot be legal and just because I was not on the territory of the enemy, because Northern Transylvania was not in a state of war with Romania, and since the end of the armistice, Northern Transylvania - where I lived - was therefore the territory of Romania."*[26] Besides these aspects, the academician also mentions that in 1922 the University of Cluj called him from Târgu Mureş to Cluj, to occupy the position of conservator of botanical collections at the University. Since the University could not move the collections in Southern

[21]Ana Todea, et. alii, *Oameni de ştiinţă mureşeni. Dicţionar biobibliografic,* Tîrgu-Mureş, 2004
[22] Extract from the Romanian nationality lists of the city of Cluj, no.33664 / 1945, RMA-MCD, *the Luduş Land Commission for Agrarian Reform*, File 2/1945, File 2, f.93
[23]Memorandum addressed to the Luduş Land Commission for the Agrarian Reform, May 22, 1945, *ibidem*, f.70
[24] Addition to the memorandum of May 22, 1945, drafted on July 16, 1945, *ibidem*, f.72
[25] The estate of Luduş, belonging to the academician, was administered in the period 1940-1944 by Laurentiu Şuşman, who became after 1945 General Inspector of Education in Cluj County.
[26]*Ibidem*, f.70-71

Transylvania after 1940, he remained the conservator of this collection that he had enriched. After the cession of NV Transylvania, at the departure of the director, Borza, he addressed the following words „*Mr. Nyárády, everything to remain the same in their place, for we will return!"* Regarding his activity, in the same petition, Erasmus Iuliu Nyárády wrote the following: „*My case is nothing but the natural course of life ... I was meant to keep my place in Cluj, taking care of the cultural and national values, which have an extraordinary value ...".* He considered that it would be a very bizarre thing if, on the one hand, he receives a regular income from the Romanian state, he is valued and honored as the tireless worker of the culture starting with His Majesty the King, and on the other hand he is punished by seizure of properties as a country traitor. Another petition addressing the same issue was addressed by the academician to the Central Commission for Expropriation of Bucharest. He also reported with the same bitterness that his estate was unjustly expropriated: *„... Please, , Mister Minister, put yourself in my place, what ambition could I preserve for the future, and what energy could I offer with an injured soul, if the ground is pulled off under the sole for no serious reason, on which soil the parents fought for life, country and where they died. After an expropriation, I have to bear the feeling that because of others, I have lost the parental estate, and I have no place to retire in old age."*[27] These actions, by which the academician tried to stop the expropriation of his private estate, had no success. For this reason, Erasmus Iuliu Nyárády further appealed to the Turda County Commission against a new expropriation decision of the Luduş Land Commission for Agrarian Reform in dated February 18, 1946. According to the Commission, it was a total area of 30,869ha out of which 24,869 arable and meadows, 6ha orchards, grazing, riverside coppice.[28] This area was considered erroneous by an academician who had noted as observations that the estate consisted of 35.5 jugerums (20.37ha and not 30.869 jugerums).

The memorandums of the academician continued, with petitions addressed to the Central Agrarian Reform Commission of Bucharest. At the meeting of April 4, 1947, the Central Agrarian Reform Commission discussed the expropriation cause regarding the property of Erasmus Iuliu Nyárády and ruled that it was not a case of property expropriation, restating the notice of the Turda County Commission[29] on 23 October 1946. This was a happy case, the academician being a well-known person in the country, he was supported in his undertaking by personalities of those times, such as: Alexandru Borza, Al. Buia, Iuliu Prodan, Traian Săvulescu and other prestigious professors from the Universities of Bucharest, Iaşi and Cluj-Napoca.

The political changes that followed in the years following the completion of the agrarian reform of 1945-1947 made these agricultural areas either owned by the state either by the landowners who later entered with these areas in the collective agricultural households.

Expropriation of the Estate of Baron Bánffy in Gheja

The name of Baron Bánffy in Gheja was and is well known in the Luduş area. His estate was positioned in Gheja where he also resided. Bánffy Castle was, is and remains an important architectural landmark for the locality. In the 19th century, alongside the Bánffy Castle, there were two other mansions, one belonging to Count Toldi, and another belonging to Baron Splényi. They both had two levels and castles-like interiors.[30] Bánffy Castle was built by Gyorffy de Losád around 1868 (the year when he married in Gheja and later had two sons). It then was transferred into Sethon Bethlen of Bethlen's property around 1881 (two sons were born at Gheja during this period). Starting with 1890, the castle became the possession of János Bánffy of Losoncz, although there

[27] Memorandum addressed to the Commission for the Judgment of Appeals against Expropriations of 25.11.1945. In this process, academician Erasmus Iuliu Nyárády was supported by great personalities of science in our country: Prof. Acad. Traian Săvulescu (Academy of Agriculture), Prof. C.C. Georgescu (Polytechnic School), Prof. M. Guşuleac (University of Bucharest), Prof. Dr. C-tin. Papp, (University of Iasi), Prof. Al. Borza, and Prof. Dr. Emil Pop (University of Cluj), etc., *ibidem*, p. 81

[28] Memorandum addressed to the Ministry of Agriculture and Domains, Central Expropriations Commission Bucharest, ibidem, f. 103

[29] Letter no. 296/1947 from the County Commission for Agrarian Reform to the Land Commission for Luduş Agrarian Reform, *ibidem*, File 14/1946, f.163

[30] Keresztes Gyula, *Maros megyei kastélyok es udvarházak*, SC Impress SRL, Tg. Mureş, 1995, p.91

seems to be an overlap with the period in which the castle belonged to the Bethlen family. The history of the two families reminds us that this castle became the property of Bánffy a few years after it was built. It is possible for the castle to have been used jointly by the Bethlen and Bánffy families for a decade.[31]

On March 22, the Local Committee of the Gheja commune for the implementation of the agrarian reform, consisting of seven members, got together to discuss the situation of Gheja's properties belonging to Ioan Bánffy and his wife. According to the report drafted by the committee, the lands belonging to the Bánffy estate were the following: *grapevine including the coastline* 18 jugerums and 330 fathoms; *garden* - 39 jug; *forest located in the village of Gabud* - 100 jug, *arable land worked by oneself* - 254 jug.[32] (470 jugs, according to the land registry)[33]. In the same report, it was stated that the owner Ioan Bánffy and his wife were absentees, who left the country in 1920, and the estate was administered by their son Ladislau Bánffy until 1940. It passed in 1940 in the ceded territory where he would never return. According to the commission, this estate falls under art.3 par. d. The owner being declared „absentee", the estate was subjected to expropriation. The Commission decided that all of the previously mentioned area (441 jug. and 330 fathoms.) to be expropriated. The properties belonging to Bánffy Ioan, other than land (buildings and dwellings[34]), which the same committee decided to expropriate, were: the Gheja Farm and the Luduș railway station Farm.[35]

In connection with the expropriation decision, Ioan Bánffy and his wife Rozalia, born Ugron, filed a complaint, considering that they were not absentees because they settled in Cluj, as early as 1920, and Cluj was Romanian soil, including during the period 1940-1944, because *"Romania did not recognize the Vienna Award ".*[36]

In a statement signed on September 22, 1944, a group of inhabitants of Gheja mentioned the following: „*We, inhabitants of Luduş-Gheja commune in Turda County, prove that Ugron Rozalia, the wife of former Baron Bánffy John, has left the commune since 1918, leaving the entire estate to the son Bánffy Ladislau, who, during the cession, went to Hungary, where he returned with the Hungarian army in Hungarian military uniform with the rank of lieutenant commanding the Hungarian troops during the military operations. At his presentation in the commune he had with him an automatic gun, hand grenades and was followed by the Hungarian army."* The declaration was signed by Mayor Iacob Blaga and 26 local residents. The mansion was nationalized in 1948 and was taken over by the Collective Agricultural Household (C.A.H.), which installed offices here using the cellar, storehouses and stables. In 1955, C.A.H. moved its headquarters, and in 1960 the building was taken over by the Ministry of Health.[37]

There have been several cases in which the Agrarian Reform Commission made erroneous decisions by unfairly expropriating properties. Such a case is that of the teacher Coloman Nagy, the headmaster of the Reformed School of Luduș and his wife, Ecaterina Nagy, having the same profession. It was a family of honest teachers who did not do politics. They did not have a hostile attitude towards the Romanians, as stated by the teacher Athanasie Botezan, a supervision school assistant inspector of Luduș. In the connection to the autumn 1944 refuge, when the Hungarian troops reached the territory of Luduș commune, the Nagy family remained in the locality. In the first instance, the Nagy family was expropriated the 3-jugerums[38] surface. The fact that the family

[31] Adrian Olaru, *Luduş, o istorie neterminată*, Ed. Sf. Ierarh Nicolae, Brăila, 2016, pag.240
[32]According to the Report drafted by the Local Committee of Gheja commune, 22.03.1945, ANR-DJM, *Land Commission for Luduş Agrarian Reform Fund*, File 8/1945, f.194
[33]Letter sent by the Turda Agricultural Chamber to the County Commission for Guiding the Agrarian Reform, *ibidem*, f.259
[34]Pursuant to Article 8 of Truce Convention signed between Romania and the UN, buildings and dwellings were considered as enemy estate and were managed by C.A.S.B.I.
[35] Report drafted by the Local Committee of Gheja commune, 22.03.1945, ibidem, f.195
[36] ANR-DJM, *Land Commission for Luduş Agrarian Reform* Fund, File 8/1945, f.267
[37] Adrian Olaru, *op.cit*, p.240
[38]ANR-DJM, *Land Commission for Luduş Agrarian Reform* Fund, File 8, f.244

left Luduş on September 11, 1944[39], was taken into account when Coloman Nagy appealed against the expropriation decision. On July 27, 1946, the Local Committee decided to cancel the expropriation decision, handing over the real estate family and the 4 jugerums of land.

Situation of Apportionments in Luduş and Gheja

Following the enforcement of the Law for the Agrarian Reform in Luduş and Gheja they received land: farmers mobilized and concentrated in the anti-Hitler war (39 people in Luduş, and 102 persons in Gheja, the peasants with little land (6 persons in Luduş and 40 persons in Gheja), orphans, invalids and widows of war, landless peasants (32 persons from Luduş, 16 persons from Gheja)[40] A total of 261 people were apportioned to Luduş, 89 in Luduş and 178 in Gheja.

These tables with appropriated Luduş residents were drafted on February 8, 1946. They were verified by Tănasie Fanea, agricultural technician at the Agricultural District of Luduş Land, who also participated in vesting in possession of those apportioned, as a delegate from the Agricultural Chamber of Turda County.

Conclusions

Unlike the 1921 reform, in 1945 the big landowners were also disposed of by agricultural machinery and equipment. The types of expropriations and private cases were not clearly specified in the law, which is why many of the expropriated sued the agrarian reform commissions. The area of land received by each peasant following the implementation of the agrarian reform was so small that it failed to improve its economic and social status.[41] Luduş Land households have remained as fragmented as before; the authorities have shown no interest in merging the scattered land strips. It has increased cereal production to the detriment of other crops. Due to the fragmentation of the estates, the livestock also decreased. The government has not been concerned about the promotion of agricultural associations or the cooperative movement. In the early postwar years, in this regard the government had a policy of waiting, and major changes in the organization of agriculture would only come after the Communist Party managed to completely eliminate the opposition since 1948.

In the years following the vesting in possession of those apportioned by the 1945 Agrarian Reform in Luduş, Gheja and Roşiori teams of welders and mechanical locksmen from Turda and Câmpia Turzii have arrived to repair the chariots, wagons and agricultural tools free of charge.[42] It was a new sign of applying the policy of the Romanian Communist Party to strengthen the alliance between the working class (the industrial proletariat) and the working peasantry, to approach the mid-peasant peasantry and to isolate the wealthy peasantry. For all, the years of drought and famine in 1946 and 1947arrived very soon, the galloping inflation, the compulsory quota of all vegetable and animal products to the state, some of which were sent to the Soviet Union as compensation for war. The years that followed, well-known in history as the years of Stalinist terror, meant sadness and suffering for most of the apportioned. This agrarian reform was „*the prelude to collectivization*." Plows could not enjoy too much the land they received, being forced to work in congregations or in Collective Agricultural Holdings (future C.A.P.). Some of them have engaged in the next decade in newly established factories in the locality or in other localities, some have remained working in the C.A.H.s and others have suffered the persecution of the communist regime, specific to the 50s, being considered by the Communist authorities „kulaks". The simple or the kulak peasant, landlord, or exploiter[43] were the target of communist politics that sought to transform him into a dependent, maneuverable person unable to manage, to drive him out of his village, set to stumbled upon all that he thought was more holy, faith and humanity.

[39] On September 11, 1994, Luduş was evacuated by local authorities due to the war zone. Enemy armies left Luduş area, retreating on October 12, 1994.
[40]Personal archives of agricultural technician Tănasie Fanea and prof. Mircea Gheborean.
[41]Keith Hitchins, op.cit., p.608
[42]Iosif Andreica et alii. *Op. cit.*, pag.129
[43] CNSAS Archive, Documentary Fund *Objective Evidence Files on Ex-Landlords, Exploiters, Kulaks and Ex-Political Prisoners*, D003397, ff. 1-2

BIBLIOGRAPHY

1. Andreica, Iosif et. alii, *Monografia oraşului Luduş, Ed. Nico,* Tîrgu-Mureş, 2008
2. Cătănuş, Dan, Roske, Octavian, *Colectivizarea agriculturii în România. Dimensiunea politică*, vol.I 1949-1953, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 2000, p.12
3. Todea, Ana et. alii, *Oameni de ştiinţă mureşeni. Dicţionar biobibliografic,* Tîrgu-Mureş, 2004
4. Hitchins, Keith, *Romania 1866-1947,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2013
5. Olaru, Adrian, *Ludus, o istorie neterminată,* Ed. Sf. Ierarh Nicolae, Brăila, 2016
6. Olti, Agoston, Gido, Attila, *Minoritatea maghiară în perioada comunistă*, Ed. Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale, Kriterion, Cluj-Napoca, 2009
7. Todea, Ana et. alii, *Oameni de ştiinţă mureşeni. Dicţionar biobibliografic,* Tîrgu-Mureş, 2004
8. Official Gazette (Monitorul Oficial) no. 68/23.03.1945
9. CNSAS Archive, Documentary Fund *Objective Evidence Files on Ex-Landlords, Exploiters, Kulaks and Ex-Political Prisoners,* D003397
10. National Archives of Romania, Cluj County Directorate, Fondul *UPM Turda*, Dosar 3/1946
11. National Archives of Romania, Mureş County Directorate (ANR-DJM), Land Commission for Luduş Agrarian Reform Fund
12. Personal archives of agricultural technician Tănasie Fanea and prof. Mircea Gheborean, Luduş, Romania

THE ORIGIN OF THE LEGIONNAIRE MOVEMENT IN THE LUDUȘ AREA

Antoniu-Ioan Berar
PhD Student, UMFST Tîrgu Mureș

Abstract.The Legionnaire movement undoubtedly influenced the events in the interwar period. The Far Right current became very popular in the Luduș area for several reasons. This area had consisted mainly of Romanian inhabitants along history. Luduș, aplace which emergedin the Middle Ages, underwent important changes starting with the second half of the 19th century. The modernizing of transport with the emergence of the train as means of transport, prompted social, political and economic changes. However the most significant aspect of the change was seen in the alteration of the ethnical structure of the population at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The Great Union of 1918 did not succeed in confirming the expectations of the Romanian. The economical evolution of the town in the 1920s and 1930s meant lots of hardships for the inhabitants whose main occupation was agriculture. That is the reason why many started to toy with the FarRight movement. The leader of the party,Corneliu Zelea-Codreanu, also played an important role because ofhis repeated presence in the area together with otherlegionnaire leaders. They managed to attract a great deal of the Romanian descent population. The followers of the Legionnaire movement in the Luduș area had an intense activity which culminated with the 21-24th January 1941 Legionnaire Rebellion.

Keywords: Luduș, legionnaires, FarRight, Codreanu, rebellion.

Introduction. Elements Leading to the Legionary Phenomenon in the Luduș area

The Legionary Movement, a specific Romanian phenomenon, was born and developed in the interwar period under the historical conditions created around here right after the accomplishment of the Great Union. Although it had a number of significant peculiarities, has shown many features which resemble the main fascist movements of Europe during the same period.[1] Right-wing political formations were relatively insignificant in the early 1920s. There have been attempts to launch a fascist Romanian movement shaped after the Italian model, but have gathered only a handful of followers. However, an issue which fed right-wing extremism was anti-Semitism.[2]

The Legionary Movement is undoubtedly linked to the life of Corneliu Zelea-Codreanu. His debut in political life has taken place since the time of the studenthood, when the young student joined the "*The National Awareness Guard*" (Garda Conștiinței Naționale), later standing out as an organizer and coordinator of the nationalist student movement of 1922 as the head of youth wing in the National-Christian Defense League (Liga Apărării Național Creștine), led by AC Cuza.[3] After the division of the National-Christian Defense League, Corneliu Zelea-Codreanu decided to establish the Legionary Movement. The movement was not the concept of a single man but was born out of "*the profound anxieties that have disturbed all the classes of our nation."*[4] After the constitution of Great Romania, the Romanians were hoping for a better and fairer life. They wanted structural reforms in all areas of activity. Zelea-Codreanu, defined the purpose of the Legion more clearly, namely to encourage and direct youth "*to a new, Christian, Romanian and disciplined*

[1]Alexandru Florian et alii, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare,* Ed. Noua Alternativă, București, 1994, p.125
[2] Keith Hitchins, *Scurtă istorie a României,* Ed. Polirom, București, 2015, p.194
[3] Corneliu Zelea-Codreanu, *Doctrina Mișcării Legionare,* Ed. Lucman, București, 2014, p.11
[4] Horia Sima, *Istoria Mișcării Legionare,* Ed. Gordian, Timișoara, 1994, p.29

life"[5]. The Legion would include Orthodox, Greek-Catholic, Roman Catholic, and Protestant. For the Legion, "*the newly-confessed man is the Christian man, updated within the Romanian history. He was vested to the world 2000 years ago by the Son of God himself."*[6]The Legionnaires also had a Gazette, *Pământ strămăşesc (Ancestral Land)* which appeared in Orăştie, where the father of Ionel Moţa (one of the co-founders of the Legionary Movement) also edited *Libertatea*[7] *(Liberty)*gazette.

Apparently an insignificant place, the territory that includes the town of Luduș and the neighboring localities hosted numerous historical events that more or less marked the history of Romanians from ancient times until today. One aspect that I want to highlight is the evolution of the Legionary phenomenon, of the right-wing extremist movement that developed in the interwar period in the Luduș area, in line with the trends of those times. The Legionary activity in the Luduș area (Turda County during the interwar period) represented a relatively well-timed phenomenon. The Legionarism of Luduș represented an important piece in the mechanism called the Legionary Movement at the level our country, thus marking an important moment of our contemporary history. Furthermore, the magnitude of the legionary phenomenon in the Luduș area "was a thorny issue" for the employees of the Siguranța (Safety) and later to the Securitate (Security) of Luduș more than 50 years. Former legionaries, over 70 years old in 1989, were, together with their children, kept under the surveillance by the *"Evidence files on the Legionary issue"*[8].

The evolution of the localities in Luduș area has been, over time, as interesting as possible. The town of Luduș along with neighboring villages dawned in the Middle Ages.[9] Among the major historical events the activity of the Legionary Movement in this part of the country is distinguishing. In order to understand the aspects that favored the development of the extreme right movement in the Luduș area, we considered: elements related to the natural environment (favourable to the development of human communities and the practice of agriculture from the oldest times), the evolution of the human community in the area (ethnic structure, population dynamics, religious structure, population migrations, historical events that have influenced the number of the population, basic occupations of the inhabitants), state policies (in this case the Magyarization policy, colonization with ethnic Magyars)[10], the economic, social, cultural context, the political life of the interwar period, as well as the actions undertaken under the direct coordination of Corneliu Zelea-Codreanu.

Evolution of the Population. Colonization with Ethnic Magyars

There are a number of factors that have made the Legionary Movement very well represented in the area of Luduș during the interwar period. These causes have their roots long before the interwar period. We speak of a mostly Romanian population, having agriculture as its basic occupation, due to physical, geographic and also historical conditions. The evolution of this population has been closely related to the policies of the previous centuries governors who, by various means, have been contributory on what would mean the extreme right movement in the area. In 1850 Luduș was a locality with a Romanian population in the absolute majority[11] (91.33%). The Magyars represented 2.91% and other nationalities 5.74% of which Gypsies 4.03%. The current Gheja neighborhood, formerly commune, had a similar situation, with 84.39% Romanians, 5.43% Magyars, 10.17% other nationalities of which Gypsies 8.9%. The data on Luduș are undoubtedly correct, as confirmed by the 1750 conscription indicating 645 Greek-Catholic inhabitants and the census of 1786 indicating 920 inhabitants, compared to 1,166 inhabitants in

[5] Tatiana Niculescu, *Mistica rugăciunii şi a revolverului. Viaţa lui Corneliu Zelea-Codreanu"*, Ed. Humanitas, 2017, p.118
[6] Horia Sima, *Doctrina Legionară*, Ed. Majadahonda, Bucureşti, 1995, p.16
[7] Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească,* Cartea Românească, Bucureşti, 2015, p.231
[8] Antoniu-Ioan Berar, *Serviciile de informaţii din România şi problema legionară în localitatea Luduș (1929-1990),* 2010, manuscript, p.10
[9] Iosif Andreica et alii, *Monografia oraşului Luduș,* Ed. Nico, Tg. Mureș, 2008, p.90
[10] *ibidem*, p.94
[11] Adrian Mihai Olaru, *Luduș, o istorie neterminată,* Ed. Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2016, pag.424

1850. The population evolution of Luduş between 1850 and 1900 is totally atypical: *during this timeframe, the Romanian population decreased by 0.1%, while the Magyar population grew by 1811.76%.*[12]During this time period, three events took place that influenced to a certain extent the dynamics of the population: the establishment of dualism in 1867, the construction of the Tîrgu Mureş-Războieni railway transom (inaugurated in 1871) and the administrative reform in 1876. The administrative reform meant for Luduş the transition to the status of commune and residence of the territorial division *Marosludas* called *Plasa Marosludas*, resulting in a much larger administrative apparatus, but also attracting business towards the locality. The construction and putting into operation of the railway has attracted a large number of workers, merchants, businessmen in the area, with a slightly more important contribution to population growth. Practically, under the conditions of rapid economic development, the number of Magyars increases from 34 (1850) to 650 (1880), while the number of Romanians decreases from 1065 (1850) to 1064 (1880). Possible explanations could be: some of the Romanian population was magyarized, the new Magyar administration facilitated only the establishment of ethnic Magyars in the locality, and the results of the census were distorted in favor of the Magyars or a combination of the above. Over the next two decades, the observed trend is maintained: the Romanian population has a relative increase of 12.59% in the first decade and 13.43% in the second one, while the Magyar population has a relative increase of 65.53 %, respectively 25.55%, well above the natural growth rate. In fact, in 1900 the two ethnicities had equal weight in Luduş: 1359 Romanians and 1351 Magyars. The first decade of the twentieth century brings the most radical changes in the ethnic structure of the locality, by massive colonization with Magyars in the inner colony of Luduş, as well as in *Andrássy*-telep (Roşiori), *Eckzen*-telep (Avrămeşti), *Mezőalbis*-telep and *Csorgó*.[13] Thus, in this decade, the number of Romanians increased by 26 (representing 1.91%), while the number of Magyars increased by 1765 (an addition of 130.64%).[14] Possible causes of stagnation of the Romanian population would be ethnic assimilation hereafter, but also external migration.

The second decade of the 20th century is marked by the First World War and the Union of Transylvania with Romania. Both events have influenced the number and ethnic structure of the population: by human losses from war and by the emigration of a number of Magyars, especially important businessmen, officials, intellectuals.[15] The number of Romanians increased by 66 (an addition of 4.76%) and the number of Magyars decreased by 591 (a decrease of 18.97%). These results should be viewed with caution, since the set points for the year 1920 have been inventoried and not effectively censused.[16]

In the next two decades, the following evolution was recorded: the Romanian population increased by 21.84% in the first decade and by 58.62% in the second, while the Magyar population increased by 7.76% respectively 4.85%. Again, it is necessary to cautiously interpret these results: while the 1930 census values are considered to be correct, those of 1920 and 1941 have been altered for the mentioned reasons.

Regarding the population of Luduş of the year 1929, Corneliu Zelea-Codreanu reported:

"At 11 o'clock at night, on Christmas Eve, after more than 24 hours of walking, we arrived at Ludoş of Mureş (...) Here also Juda, sitting at the fair, spread his web as a spider across the entire Romanian realm. In this web the poor peasants would be caught, spinned around and played and then stripped by all their possessions."[17]

The Legionary Movement had an anti-Semitic nature. This is mentioned in all the legionary themed writings. As stated in the autobiographical book *"Pentru Legionari"*(*For Legionnaires),* Corneliu Zelea-Codreanu, decides to step into the crowd. It had been more than two years since the

[12] Iosif Andreica et alii, *Op. cit.*, p.95
[13]*ibidem*, p. 426
[14] Iosif Andreica şi colab. *op. cit.*, p.27
[15]Adrian Mihai Olaru, *op.cit.*, p.426
[16] Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari,* vol.I, ed. a III-a, Editura Mişcării Legionare, Bucureşti, 1940, p.345
[17] *ibidem*, p.341

Legion was established and the nests had multiplied across the country. There was now a need to emphasize the beginning of the movement by using and stimulating these small forces. Under these circumstances, Corneliu Zelea-Codreanu decides, together with three comrades, to come to Luduş in December of 1929. For legionaries, *"the only legal way that could bring us to state measures for solving the Jewish problem, was the political path"*[18]. For about 100 years, the Jews represented an important presence in the life of the Luduş community. It is not known when the first Jews settled on these lands. Flora James, the niece of a store owner in the center of the early twentieth-century town, named Izidor Sternberg, states in her memoirs that her ancestors had emigrated to Luduş from Bohemia at the end of the seventeenth century[19]. But there are no documents supporting or denying this statement. According to the census of 1850, there are mentioned 6 Jews living in Gheja. In 1869 there are censused 88 Jews, and in the next half a century the number of Jews who choose to settle in Luduş, drawn by the economic development of the locality, grows exponentially. In this period, they buy property and lease land, open shops and set up small businesses. The Union of Transylvania with Romania did not lead to massive Jews departing, their number reaching 743 (the maximum recorded in the censuses). The Jewish Community of Transylvania in the 1920s to 1940s was in a different situation from the other Jewish communities in the country, thanks to a process of Magyarization which began at the end of the 18th century. This is the *Legea numelor seculare (The Law of Secular Names)*. Under these conditions, the Jews of Hungary and Transylvania begin replacing Yiddish with Hungarian. They become citizens of the Magyar state, considering themselves as Magyars of Israelite religion. After creating dualism in 1867, the Jews were censused as Hungarians and were the only minority in which the authorities trusted because they had no national aspirations.[20] The period of 1867-1914, corresponding to the Austro-Hungarian dualism, is considered the best period of the Jews in Hungary. The union of 1 December 1918 meant for the Transylvanian Jews the cancellation of the right to hold the citizenship of the new state. It was only in 1924 that they received Romanian citizenship.

The situation of the simple Jews in Luduş is described in the memoirs of Flora James:

„Under the new regime, the Jews of Transylvania found themselves among two conflicting cultural pressures, speaking Hungarian at home, but forced to run their businesses in Romanian. Education in Romanian schools was now compulsory. Ironically, though the Hungarians and Romanians hated each other, they were united in their antagonism toward the Jews."[21]

During the Second World War there were heavy times for the Jews of Luduş. Since 1940, anti-Jewish nature decrees have been issued and have started to be enforced. By applying the anti-Jewish legislation, the Jewish population was separated from the other Romanian citizens from a legal, political and social point of view. The Jews were drawn out from the protection of laws which guaranteed the security of everyday life for any citizen in a modern state. They were at the mercy of ad-hoc enacted administrative measures and abuses of the repressive apparatus without being able to defend themselves through the courts. With all legionary excesses, nonetheless, it cannot be said that in Romania the situation of the Jews was similar to the one of Germany or Hungary.

In the second half of the 19th century, many noble bankrupt Hungarians sell their lands, bought by the former serfs supported by the rising Romanian bourgeoisie. In this context, Barabás Endre said:

"(...) if the Hungarian population (...) continues to not pay more attention to this part of the country, the Romanian mass superior by number, property and wealth will conquer the power; it is only a matter of time."[22]

---

[18] James, Flora, *Memoirs. A Jewish childhood in Transilvania*, 2005, p.5, source: http://florajames.co.uk/pdf/flora_memoris.pdf, accessed on 15 March 2017
[19] *ibidem*
[20] Adrian Mihai Olaru, *op. cit.*, p.320
[21] James, Flora, *op. cit.*, p.5
[22] Adrian Mihai Olaru, *op.cit.*, p.272

In an identical way, a Turda newspaper wrote:

> *"For years we have heard and it is heard again the claiming that the Saxon and Romanian financial institutions in Ardeal are buying land sold by landlords or auctions ... Thus the quantity of land property of the Magyars in Ardeal is decreasing continuously and the Magyar ethnic element decreases both in terms of both financially and in number".*[23]

The unofficial purpose of the colonization was the creation of Magyar „islands" in the compact Romanian areas, as well as the expansion of the Magyar communities found in minority. For this purpose it was desired the making of a corridor from Hungary to the territory inhabited by Szeklers, alongside the rivers and in the Transylvanian Plain. From this corridor, in time there would have been a spread of Magyarism in the adjacent areas. For example, in the contract concluded between Eczken Sándor, a local landowner and the Hungarian Royal Ministry of Agriculture, the political purpose of colonization is stated from its first line: *„(...) filled by the feeling that on the Plain colonization promotes the cause of increasing the supportive elements of the state sells its estate (...)".*[24] This practice of colonization began after the institution of Austro-Hungarian dualism (1867). During 1902-1905, four colonies were formed in Luduş: Andrássy-Roşiori, Eczken-Avrămeşti, Albis-Fundătura and Belső-Telep, Colonia Interna (Internal Colony)– part of the old Luduş: the streets of Mărăşeşti, Frăgăreşti, Dorului, part of 8 Martie and Viilor[25]. The first three colonies were formed on the territory of Luduş, on properties purchased from Eczken Sándor and Count Andrássy Gyula. The Internal Colony was formed on 1835 cadastral jugerums (iugăre) and 1550 square fathoms (stânjeni) from the territory of Luduş, but administratively belonged to Bogata, and on 478 cadastral jugerums and 448 square fathoms from the border of Bogata. This colony, located on Count Andrássy's inner estate, set up to provide the basic needs for colonists and the development of the Magyar state elements, reaching to a total of 3722 cadastral jugerums and 1440 square fathoms.[26] The value of the households was to be paid in 50 years. In none of the colonies was the purchase extended for such a long period, the value of the households being paid until 1918. All the settlers committed themselves to live and manage the purchased properties and that they would not be able to alienate, without the approval of the Treasury, the household purchased except legal successors. Population of colonies took place during 1903-1905.

The Union of 1 December 1918

On November 6, 1918, it is constituted the Romanian National Committee and the Romanian National Guard of Gheja. In November 1918, over a 12-day interval, elections are held for the Great National Assembly of Romanians in Transylvania and Hungary organized according to the 1910 Election Law. The Romanian National Council of Luduş and the representatives of the Romanians in the Luduş electoral circle adopted in 24 November 1918 document:

Our judgment

"The collectivity of the Romanian people in Luduş of Mureş, at their own exhortation and without any force or lure of any part, reveal the burning desire that enlivens the heart of every Romanian and declares that his unshakable will is: we want to be joined together with the Romanian territories from Ardeal, Banat, Hungary and Maramureş to the Kingdom of Romania, under the rule of his Majesty, King Ferdinand I. In this decision of ours, we lay out what our ancestors desired, everything that keeps us warm, the people present and everything that would enlighten our sons and grandchildren forever. So help us God."[27]

On the same day, the five deputy delegates of the Luduş electoral circle for the Grand National Assembly of Alba Iulia. Among these, Dr. Ioan Oltean, attorney at law and, Vasile Morariu, a primary school teacher, both Ludus natives, are the most notable.

---

[23] Apud Adrian Mihai Olaru, *op.cit.* /*Aranyosvidék*, Torda, 8.05.1905
[24] Adrian Mihai Olaru, *op. cit.*, p.272
[25] Ioan Andreica et alii, *op. cit.*, p.94
[26] Lovas Sándor, *A legujabb állami telepítések Magyarországon, Budapest,1908*, p.411
[27] *ibidem*

Political, Economic and Cultural Interwar Life of Luduș

At the level of Luduş there was an animated political life. In 1881, the year of the unification of the two Romanian parties in Transylvania, the National Party of Romanians from Transylvania, Banat and Hungary placed here the office of the electoral circle of Luduş of Mureş.

Anti-Semitic Reports in the Press

An important role in spreading the ideas promoted by the Legionary Movement in the Luduș area was also given by the press of those times. We are talking about the press articles with an obviously anti-Semitic shade, read by locals, many of whom were subscribed to the publications of that time.

In the *Enciclopedia Română (Romanian Encyclopaedia)* (1904), Luduşul is described as follows:

Ludoş (magyar Ludas). 1) Ludoş of Mureş, magyar. Maros-Ludas, great commune in the county of Turda-Arieş; 2393 Romanian, Hungarian and Jew inhabitants. L. is located in the valley of Mureş and on the southern side of the Plain and is a commercial emporium of grain wood; has big cattle fairs. The trade is especially in the hands of the kikes, which enclasp more and more land. 2) […][28]

Anti-semitic language is also encountered in a description of the locality in the newspaper *Răvăşul (The Scrawl)*(1907):

"This fair in 1848 was a pure Romanian village like all the villages of the Plain. Today is a town full of Kikes and propped up with a new colony of Hungarians brought from the flat of Hungary. The Romanians withdrew from the Mureş flat on the hill and made two fortresses: A beautiful school, whose image I showed, and a more beautiful church, which we will show in future issue."[29]

In the newspaper *Ţara noastră (Our Country)* description is somewhat similar:

"On November 30, 1910, I was going on the road that leads from Ludosul of Mures from Turda-Arieş County to the heart of the Transylvanian Plain. I was leaving with great bitterness from Ludoș. Ludoș, once the entirely Romanian, today is a foreign center. The old people tell you that in the main streets and around the square, 70-80 years ago they were the houses of the Romanians and barely a few Hungarian houses. Now, all are in the hands of strangers, although the Ludoș has since become one of the most important commercial centers in Ardeal. But what benefit do we have from here? A few Hungarian firms and a lot of Jewish firms. Romanians ... Where are the Romanians?

I was thinking about the sin committed by ours, who sold their homes from the center of the town to the strangers, and they retired to the small ranch at the border or got a small piece of land at the verge of the village. Today large and beautiful houses rise up next to the square, and on the main streets, with shops, magazines and spacious barrelhouse. That they belong to a strange nation, it can be seen because Saturday is everywhere locked ..."[30]

In *Românul (The Romanian) (1911):*

"[...] Ludoș, this famous food fair of Ardeal, where weekly chariots, loaded with the burden of wheat like gold, of our tall and long-haired plainsman, come down."[31]

The economic, social and political situation of the 20s and 30s, as well as the press, directly influenced the opinion of the readers in this area, increasing the discontent, thus facilitating the propaganda of the extreme right on these lands.

---

[28] Corneliu Diaconovich, *Enciclopedia Română (Romanian Encyclopaedia). Volume 3*: Kemet-Zymotic, W. Krafft's Publishing House and Printing House, Sibiu, 1904. Published under the auspices of the Association for Romanian Literature and the Culture of Romanian People.

[29] *Răvaşul*, anul V nr.5, Cluj, 2.02.1907.

[30] Octavian Popa, *Avrămuş*, in *Ţara noastră*, anul IV, nr.32, 19.09.1923, p.11

[31] *Românul*, anul I, nr. 149, Arad, 22.07.1911, p.2

Corneliu Zelea-Codreanu's Visit in the Luduş Area and the Beginning of the Extreme-Right Movement in the Area.

Amid intense propaganda, in 1929, a Legionary organization is established in Luduş, which quickly became one of the most important in the country. Important information about this period is found in the Luduş commune records operational file, which is in the archives of C.N.S.A.S. (National Council for the Study of Security Archives).[32]

*"(...) Legionary movement in the former Luduş division (plasă) belonging at the time to the former Turda county, today (in 1961) Luduş rayon, Cluj region, was founded in 1929 by the so-called Amos Horaţiu Pop, a former liquor merchant, restaurant owner (*the restaurant was located on Bariţiu Street*) from Luduş, now deceased, committed suicide by strangulation in 1944.*

He, for the purpose of organizing the legionary movement, received help from the students from Iasi and from the center in Bucharest. The Assembly for organizing the Legionary Movement took place on 13 December 1929 in the village of Hădăreni, Cheţani commune, in the presence of 30 inhabitants, on which occasion Amos Horaţiu Pop slanders the historical parties. At the same time, he shows the Iron Guard program and appeals to the citizens to join Iron Guard and join him to fight against the Jews, because „they are the antichrists" and as soon as possible Corneliu Zelea-Codreanu will come to Luduş and altogether will start against the Jews. On the occasion of this meeting Professor Ioan Rusu from the former high school in Luduş and a student from Iasi, whose name is unknown took the floor."

From several sources we get the information that Corneliu Zelea-Codreanu was several times in Luduș. A first source is the file in the CNSAS archive. Another source is the book *„For the Legionnaires"* which tells us the existence of two historical public meetings organized by the Captain at Luduș on 25-26 December 1929. Thus, on Friday, before Christmas, a group of 4 legionary leaders in the forefront with Corneliu-Zelea Codreanu left with a truck to Luduş, on a frosty weather. On the way, they suffered a terrible cold, even though they filled the truck with straws to make them feel less cold. Because of the frost, the trains did not circulate either. They followed the route Iași - Piatra Neamț-Valea Bistriței. At 4 o'clock in the morning they were already on the crests of the Carpathian Mountains. At 11 o'clock they arrived, on Christmas Eve, to destination in Ludoș of Mureș. Here they were greeted by Amos Horatiu Pop in whose house they rested.

"The next day, we went to the church, and then visited the town. It's bigger than Tg. Bereşti and located some 40 km north of Turda, the capital of the county. And this too is full of kikes, but not reaching the percentage of Beresti (...) In this web the poor peasants would be caught, spinned around and played and then stripped by all their possessions. On the morning of Christmas Day, we set forth. First, the truck with 10 legionnaires, and afterwards I, with some 20 horsemen: Amos, Nichita, Colceriu, Professor Matei and others, all with turkey feathers on our hats. On the road we met the people, and not knowing what it was, they were looking at us wonderingly. But we were going as if vested with the strongest authority, because we felt that we were coming in the name of the Romanian people, according to his command and for him. (...) Neither for them did we bring any political programs. We only told them that we came from Moldova to call to resurrection the troubled soul of the Romanians; for a thousand years of bondage, injustice, and grave have been enough. Great Romania was made with a great deal of sacrifice, but it seems as though foreign domination and old injustice have been extended even further from the realisation of this Romania. Ten years of Romanian governments have failed to heal us from the wounds that ache and have not repaired secular injustices. They gave us a formal unity, but they broke the Romanian soul into so many pieces, how many parties there are ..."[33]

[32] ACNSAS, *Fond documentar,* D007400, *Problema legionară,* vol.10, f.7
[33] Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari,* Volumul I, Ediția-a IX-a, Editura Scara, Bucureşti 1999, p. 283-284

Another source is the establishment of the Third Legionary Battalion on May 4, 1930 (the first two being in Iași and Câmpulung).

> *"Also Sunday 4 May this year. the first flag of the Legion of the Michael Archangel under the leadership of Mr. Corneliu Codreanu, namely the flag of the third Battalion of Turda county, headquartered in Luduş, was sanctified. The celebration, which was attended by a beautiful number of disciplined and hopeful legionaries, was in complete silence, proof of the seriousness of the Christian nationalist struggle. Honorable is the Orthodox Father of Luduş (Romul Popa), who pleased to perform sanctification (we are sorry to announce that the fellow priest of Luduş, Enea Pop Bota, refused to take part), then the authorities of the order who knew how to get involved in the best possible way, as well as to the school of accountants-cooperatives, who held up their duty to take part with their students. At the celebration, we witnessed a large audience, from the town and the province, among which multipleLăncişti and even members of various political parties."*[34]

Conclusions

The legionary phenomenon by the extreme right movement entitled "The Legionary Movement" found in the Luduș area a favorable ground for the spread of ideas in the interwar period. This is demonstrated by the generous content of documents in the specialty archives, books written on this topic, and testimonies of those involved in this phenomenon. The legionarism has developed in the interwar period due to several factors. The propagandistic activity coordinated by Corneliu Zelea-Codreanu himself had a real success because the area was for a long time a space inhabited mostly by Romanians but under foreign domination. The construction of the road connecting Luduşul of Cuci commune, without passing through Bogata of Mureş made the town become a center of *Plasă*. This situation, to which we add the construction of the Războieni-Tîrgu Mureş railway and Luduş-Budesti-Măgheru-Bistriţa have favored the making of conditions for economic development. Due to this economic development which made no delays, the area has attracted numerous Jewish families that have developed their own businesses. Another cause that favored the spreading of the nationalist ideas specific to the extreme-right were also the anti-Romanian policies of the late nineteenth and early twentieth century, policies promoted by the Austro-Hungarian dualism. A consequence was the colonization with ethnic Hungarians coming from several regions of the Empire, radically changing the structure of the ethnic population in the area. We cannot leave out the Unification of 1918, by which the area becomes part of the Great Romania, and thus the Romanian extreme right-wing movement can easily penetrate the area, about a decade after the great event, amid the threats of the expansion of communism, but also due to the fact that the Jews were supporters of this political trend. For all these reasons we can add: the political, cultural and social evolution of the locality, the everyday life of the inhabitants of the area reflected in the press of those times in many articles with a nationalistic and anti-Semitic tinge, but also the difficult situation of the inhabitants, mostly ploughmen, dissatisfied with their economic and social state in relation with the Jewish minority. We are talking about a relatively well-defined phenomenon in time, with a special importance in the evolution of the Legionary Movement at the level of our country, representing a moment that marked our history.

BIBLIOGRAPHY

1. Andreica, Iosif et alii, *Monografia oraşului Luduş,* Ed. Nico, Tîrgu Mureş, 2008
2. Berar, Antoniu-Ioan *Serviciile de informații din România și problema legionară în localitatea Luduș (1929-1990),* 2010, manuscript Florian, Alexandru et alii, *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare,* Ed. Noua Alternativă, București, 1994
3. Diaconovich, Corneliu, *Enciclopedia Română (Romanian Encyclopaedia). Volume 3*: Kemet-Zymotic, W. Krafft's Publishing House and Printing House, Sibiu, 1904.

[34] *Înfrățirea românească*, nr.15, Cluj, 15.05.1930.

4. Hitchins, Keith, *Scurtă istorie a României,* Ed. Polirom, Bucureşti, 2015
5. James, Flora, *Memoirs. A Jewish childhood in Transilvania,* 2005, source: http://florajames.co.uk/pdf/flora_memoris.pdf
6. Lovas, Sándor, *A legujabb állami telepítések Magyarországon*, Budapest,1908
7. Niculescu, Tatiana, *Mistica rugăciunii şi a revolverului. Viaţa lui Corneliu Zelea-Codreanu"*, Ed. Humanitas, 2017
8. Olaru, Adrian Mihai, *Luduş, o istorie neterminată,* Ed. Sfântul Ierarh Nicolae, Brăila, 2016
9. Ornea, Zigu, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească,* Cartea Românească, Bucureşti, 2015
10. Sima, Horia, *Istoria Mişcării Legionare,* Ed. Gordian, Timişoara, 1994
11. Sima, Horia, *Doctrina Legionară*, Ed. Majadahonda, Bucureşti, 1995
12. Zelea-Codreanu, Corneliu, *Pentru legionari,* Vol. I, Ediţia-a IX-a, Editura Scara, Bucureşti 1999
13. Zelea-Codreanu, Corneliu, *Doctrina Mişcării Legionare,* Ed. Lucman, Bucureşti, 2014
14. James, Flora, *Memoirs. A Jewish childhood in Transilvania,* 2005, source: http://florajames.co.uk/pdf/flora_memoris.pdf
15. *Aranyosvidék*, XV,Torda, 8.05.1905
16. *Răvaşul*, anul V nr. 5, Cluj, 2.02.1907
17. *Ţara noastră*, anul IV, nr. 32, Cluj, 19.09.1923
18. *Românul*, anul I, nr. 149, Arad, 22.07.1911
19. *Înfrăţirea românească*, Cluj, nr.14, 15.05.1930
20. ACNSAS, *Fond documentar,* D007400, *Problema legionară,* vol.10

THE EXECUTION OF THE EUROPEAN ARREST WARRANT BY THE ROMANIAN AUTHORITIES IN THE CONTEXT OF THE SETTLEMENT IN THE SAME CASE OF A REQUEST FOR THE TRANSFER OF PROCEDEENGS IN CRIMINAL MATTERS

Corina-Maria Tudor (Barbu)
PhD Student, "Al. Ioan Cuza" University of Iași

Abstract:Considering that Law no. 302/2004 on the international judicial cooperation in criminal matters regulates the way to solve the requests for legal assistance if the romanian judicial authorities are notified by the foreign judicial authorities either with a request for the transfer of criminal proceedings or with the execution of a mandate european arrest,without referring to the resolution of the simultaneous notification of these two forms of cooperation,it is possible to identify issues not covered by the legislation in force concerning the procedure for the execution of the european arrest warrant, also taking into account the resolution of a request for the transfer of criminal proceedings, which have a decisive influence on the desired effects of these two legal instruments.

Keywords: european arrest warrant,transfer of proceedings in criminal matters,issuing judicial authority, romanian executing judicial authorities, requested person

Pornind de la faptul că legislația română privind cooperarea judiciară în materie penală nu prevede dacă punerea în executare a mandatului european de arestare de către autoritățile române este amânată până la soluționarea, în aceeași cauză, a unei cereri de transfer de procedură în materie penală, se impune o analiză a soluțiilor dispuse de către instanțele competente în astfel de cazuri.

În acest sens, este cunoscut că legea penală română a desemnat curțile de apel ca autorități judiciare române de executare a unui mandat european de arestare[1], iar ca autorități de soluționarea unei cereri de transfer al procedurii penale, instanța căreia i-ar reveni competența să soluționeze cauza în primă instanță .[2]

Astfel, în practica judiciară au fost pronunțate soluții diferite asupra executării mandatelor europene de arestare în situația în care, autoritățile judiciare române au fost sesizate, în aceeași cauză, de către autoritățile judiciare străine atât cu o cerere de transfer de procedură în materie, cât și cu punerea în executare a două mandate europene de arestare, în sensul că una dintre instanțele sesizate a dispus arestarea preventivă în vederea predării către statul solicitant, fără a ține cont de cursul cererii de transfer al procedurii penale, iar cealaltă instanță a amânat predarea persoanei solicitate până la soluționarea cererii de transfer.

În concret, la data de 02.05.2017, pe rolul Judecătoriei Constanța – Secția penală a fost înregistrată propunerea de a efectua transferul de procedură penală în Spania, formulată de Parchetul de pe lângă Curtea de Apel Constanța(*sesizat in data de 27.03.2017 cu o cerere de transfer de proceduri în materie penala de către autoritățile judiciare din Spania, întrucât au fost emise mandate europenede arestare pe numele cetățenilor români J.T.O și A.C.I*), în temeiul art.

[1] Art. 85, alin. 1 din Legea nr.302/2004 privind cooperarea judiciară internaţională în materie penală, republicată în Monitorul Oficial al României nr. 377/31 mai 2011, cu modificările și completările ulterioare;
[2] Art. 125, alin. 1 din Legea nr.302/2004;

123, art. 124 lit. d și e și art. 125 în referire la art. 11 din Legea nr. 302/2004, față de numiții J.T.O. și A.C.I. cercetați sub aspectul comiterii infracțiunii continuate de contrabandă calificată cu țigări. (*art. 270 alin. 3 raportat la art. 274 din Legea nr.86/2006, privind Codul Vamal al României, cu aplicarea art.35 alin. 1 Cod Penal*).

În condițiile date, în 29.03.2017, pe rolul Curții de Apel Craiova a fost înregistrată semnalarea Biroului Național Sirene de la autoritățile spaniole de a pune în executare mandatul european de arestare pe numele cetățeanului român J.T.O., dat fiind că acesta avea domiciliul în județul Dolj. Astfel, Curtea de Apel Craiova, prin sentința penală din data de 06.04.2017, a admis cererea de asistență judiciară emisă de autoritățile judiciare din Spania și a dispus punerea în executare a mandatului european de arestare emis la data de 24.03.2017 de autoritățile judiciare din Spania, pe numele persoanei solicitate, cetățeanul român J.T.O., a amânat predarea persoanei solicitate, până la soluționarea cererii de transfer al procedurii penale in dosarul de urmărire penală instrumentat de Parchetul de pe lângă Curtea de Apel Constanța în care se efectua cercetări față persoana solicitată, a dispus arestarea provizorie a persoanei solicitate pentru o perioada de 30 de zile, cu începerea executării de la data soluționării cererii de transfer al procedurii penale.[3]

Prin aceeași sentință, s-a revocat măsura arestului provizoriu și s-a dispus punerea de îndată în libertate a persoanei solicitate de sub puterea mandatului de arestare emis de Curtea de Apel Craiova, dacă nu este reținută sau arestată în altă cauză. Hotărârea astfel pronunțată a rămas definitivă prin necontestare.

Față de această împrejurare și de necesitate satisfacerii cererii de asistență judiciară în materie penală și având în vedere existența unor indicii temeinice din care rezulta suspiciunea rezonabilă că persoana solicitată se va sustrage de la urmărirea penală, prin ordonanța din data de 19.04.2017 Parchetul de pe lângă Curtea de Apel Constanța a dispus luarea măsurii preventive a controlului judiciar pe o durată de 60 zile (19.04.2017 – 17.06.2017), față de inculpatul JTO.[4]

Totodată, în aceeași zi de 29.03.2017, pe rolul Curții de Apel București a fost inregistrată cererea Parchetului de pe lângă Curtea de Apel București pentru executarea mandatului european de arestare pe numele cetățeanului român ACI, dat fiind că acesta avea domiciliul în municipiul București. În acest sens, Curtea de Apel București, Secția a II a Penală a admis cererea de asistență judiciară emisă de autoritățile judiciare din Spania, a dispus arestarea preventivă a acestuia ca urmare a punerii în executare a mandatului european de arestare, eliberând mandatul de arestare în vederea predării, pe o durată de 30 de zile, fiind predat autorităților judiciare spaniole prin Centrul de Cooperare Polițienească Internațională – Biroul Sirene, în data de 27.04.2017. [5]

Finalitatea legii în situația din practica judiciară a fost aplicată, în data de 04.05.2017, când, prin încheierea nr. 78 Judecătoria Constanța, Secția penală a admis propunerea Parchetului de pe lângă Curtea de Apel Constanța și a dispus transferul procedurii penale către autoritățile din Spania. Astfel, persoana solicitată a cărei predare a fost amânată, a fost arestată preventiv în baza mandatului de arestare emis de Curtea de Apel Craiova și depusă în Centrul de Reținere și Arestare Preventivă, în vederea predării către autoritățile judiciare din Regatul Spaniei, în data de 05.05.2017.

Așadar, situația din practica judiciară a creat un tratament juridic diferit, inechitabil, între cele două persoane solicitate și cercetate, în aceeași cauză, de autoritățile judiciare din Spania, fapt pentru care se impune modificare legii române, în sensul că ar trebui să prevadă expres dacă autoritățile judiciare române, în momentul în care, sunt sesizate de către autoritățile judiciare străine, în aceeași cauză, atât cu o cerere de transfer de procedură în materie, cât și cu punerea în

[3]Sentința penală nr. 87 din data 06.04.2017/ dosar nr. 555/54/2017/*Curtea de Apel Craiova* portal.just.ro/54/SitePages.
[4]Încheierea nr. 781 din data de 04.05.2017,dosar nr.12396/212/2017, *Judecătoria Constanța/portal.just.ro/212/SitePages.*
[5]Sentința penală nr. 68/F din data de 10.04.2017, dosar 2432/2/2017(990/2017)*Curtea de Apel București/*portal.justi.ro/2/SitePages/

executare a unui mandat european de arestare, sunt obligate sau nu să amâne punerea în executare a mandatului până la soluționarea cererii.

Față de situația juridică care rezultă din practica judiciară trebuie subliniat faptul că Legea nr. 302/2004 care reglementează cele două instrumente de cooperare în materie nu prevede nici că punerea în executare a unui mandat european de arestare este amânată până la soluționarea cererii de transfer de procedură în materie penală, nici că soluționarea unei astfel de cereri amână punerea în executare a unui mandat european de arestare.

Singura prevedere de amânare a predării persoanei solicitate în baza unui mandat european este data de art. 112 alin. 1 raportat la art.58 alin. 1-3 din Legea nr. 302/2004, în care sunt reglementate limitativ și expres cazurile în care predarea se amână sau se poate amâna, după cum urmează:

1.Amânarea obligatorie - în cazul în care persoana solicitată este cercetată penal de către autoritățile judiciare române, caz în care predarea se amână până la soluționarea definitivă a cauzei;

2. *Amânarea facultativă* – atunci când :

- se constată, pe baza unei expertize medico-legale că persoana solicitată suferă de o boală care face imposibilă predarea imediată, caz în care predarea se amână până când starea de sănătate a persoanei solicitate se va ameliora;
- persoana solicitată este gravidă sau are un copil mai mic de un an, caz în care predarea se amână până la încetarea cauzei care a determinat amânarea, astfel încât predarea să fie posibilă;
- din cauza unor împrejurări speciale, predarea imediată ar avea consecințe grave pentru persoana solicitată sau familia acesteia, iar predarea poate fi amânata cel mult 3 luni și numai o singură dată.

În exemplul din practica judiciară persoanele solicitate erau cercetate penal de către autoritățile române ceea ce ar fi servit ca temei pentru amânare predării acestora.

Astfel, pe de o parte, Curtea de Apel Craiova a admis cererea de asistență judiciară, a dispus punerea în executare a mandatului european de arestare, a amânat predarea persoanei solicitate, până la soluționarea cererii de transfer al procedurii penale in dosarul de urmărire penală instrumentat de Parchetul de pe lângă Curtea de Apel Constanța, a dispus arestarea provizorie a persoanei solicitate pentru o perioada de 30 de zile, cu începerea executării de la data soluționării cererii de transfer al procedurii penale. În plus, a revocat măsura arestului provizoriu și s-a dispus punerea de îndată în libertate a persoanei solicitate de sub puterea mandatului de arestare emis de Curtea de Apel Craiova.

Pe de altă parte, Curtea de Apel Craiova nu a luat în considerare că persoana solicitată s-ar fi putut sustrage urmăririi, lasând-o în libertate, fără a dispune măcar măsura preventivă a controlului judiciar asupra acesteia. Pentru a se evita sustragerea de urmărirea penală a inculpatului, Parchetul de pe lângă Curtea de Apel Constanța a dispus luarea măsurii preventive a controlului judiciar pe o durată de 60 zile față de acesta.

În schimb, Curtea de Apel București a admis cererea de asistență judiciară emisă de autoritățile judiciare străine, a dispus arestarea preventivă a acestuia ca urmare a punerii în executare a mandatului european de arestare, eliberând mandatul de arestare în vederea predării, pe o durată de 30 de zile, fiind predat autorităților judiciare spaniole prin Centrul de Cooperare Polițienească Internațională – Biroul Sirene, fără a tine cont de soluționarea cererii de transfer de proceduri în materie penală.

În concluzie, în procedura executării mandatului european de arestare de către autoritățile române se identifică aspecte neabordate de legislația română în vigoare cu privire la situația în care acestea sunt sesizate de către autoritățile judiciare străine, în aceeași cauză, atât cu o cerere de transfer de procedură în materie, cât și cu executarea unui mandat european de arestare. Astfel, in vederea evitării creării de tratamente juridice inechitabile pentru persoanele solicitate, se impune oportunitatea intervenției legislative de modificare a Legii nr. 302/2004 pentru a se stabili dacă o

cerere de transfer de proceduri în materie penală este sau nu o cauză de amânare a predării persoanei solicitate în baza unui mandat european de arestare.

BIBLIOGRAPHY

- Legea nr.302/2004 privind cooperarea judiciară internaţională în materie penală, republicată în Monitorul Oficial al României nr. 377/31 mai 2011, cu modificările și completările ulterioare;
- Sentința penală nr. 68/F din data de 10.04.2017, dosar 2432/2/2017(990/2017)*Curtea de Apel București/* /portal.just.ro/2/SitePages/;
- Sentința penală nr. 87 din data 06.04.2017/ dosar nr. 555/54/2017/*Curtea de Apel Craiova* portal.just.ro/54/SitePages;
- Încheierea nr. 781 din data de 04.05.2017, dosar nr. 12396/212/2017, Judecătoria Constanța */portal.just.ro/212/SitePages.*

THE RECEPTION OF EUGENISM IN ROMANIAN CULTURE

Ștefan Dreghici , PhD Student, UMFST „GE Palade" Tîrgu Mureş

Abstract: The present article offers an analysis of the political and cultural situation of Greater Romania at the end of the First World War. We try with this occasion to realize a synthetic presentation of the Romanian intellectual currents regarding the future lines of evolution of the Romanian society while also offering the support framework of the interwar political life, which will manage these intellectual evolutions.
Keywords: traditionalism, Europeanism, Greater Romania, eugenics, Iuliu Moldovan

Eugenismul pătrunde în cultura română începînd cu perioada interbelică, cînd noul climat politic oferit de monarhia constituțională și de atenția deosebită a statului față de cultură prin crearea de fundații culturale și reforme în educație.Elitele formate la Universitățile din Vest vor intra în contact cu noile ideologii politice și culturale de aici, le vor recepta și transmite mai departe societății românești. La întoarcera în țară au întemeiat noi curente culturale precum :europenismul, sincronismul, țărănismul, eugenismul. Problemele sociale (decalaje în nivelul de trai), demografice (mortalitatea infantilă) și cele medicale (tuberculoza, bolile venerice) au reprezentat principalele motive pentru care elitele țării printre care și Iuliu Moldovan și discipolii săi au fost preocupați de această nouă doctrină numită eugenism ca și o soluție salvatoare la problemele țării aflată în plin proces de modernizare.

După ce Primul Război Mondial a luat sfîrșit, noul context social (crearea României Mari și acordarea votului universal masculin), economic (decalajul economic față de Vest) și politic (disputa și rivalitatea dintre partide), din perioada interbelică românească determină apariția în cultura română a două orientări cultural-politice majore,una care îi grupa pe intelectualii numiţi europeniști și alta pe cei tradiţionaliști, între aceștia se vor declanșa numeroase dispute in cea ce privește modernizarea României. Europeniștii considerau că România trebuie să se dezvolte din punct de vedere economic, social şi cultural urmînd modelul Europei occidentale. Liderul europeniștilor era criticul literar Eugen Lovinescu, care, în lucrarea ,,Istoria civilizaţiei române moderne", a expus teoria sincronismului. Lovinescu i-a criticat pe cei care idealizau lumea rurală românească şi a considerat că civilizaţia română modernă s-a născut odată cu începuturile contactelor culturale cu Europa occidentală, din prima jumătate a secolului XIX. Lovinescu a utilizat termenul de sincronism pentru a denumi recuperarea decalajului dintre civilizaţia românească şi cea a Europei occidentale.[1] Elitele din secolul XIX au reuşit să şteargă enormele diferenţe dintre România şi occident prin adoptarea instituţiilor şi moravurilor din ţările occidentale puternic industrializate şi urbanizate. La început preluarea a fost pur şi simplu imitaţie superficială şi neselectivă, dar ulterior ea s-a transformat într-o adaptare a civilizaţiei occidentale la cea românească. Lovinescu arăta că în perioada interbelică civilizaţia românească ajunsese să semene

[1] Zigu Ornea, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980. p. 80

din ce în ce mai mult cu cea occidentală. Clasele sociale urbane, adică burghezia şi intelectualii, au avut şi vor avea rolul de a promova civilizaţia occidentală în rîndurile românilor. Principalele reviste ale europeniştilor au fost Sburătorul şi Contimporanul. Aici au publicat Ion Barbu, Camil Petrescu, George Bacovia, Lucian Blaga, Tudor Arghezi, Tudor Vianu, George Călinescu.

Tradiţionaliştii căutau modele pentru dezvoltarea României în trecutul autohton. Ei considerau că civilizaţia românească este predominant rurală, astfel că importurile culturale din Occidentul urbanizat nu se potrivesc specificului nostru naţional. Cei mai muţi tradiţionalişti s-au grupat în jurul revistei Gîndirea, condusă de Nichifor Crainic.[2] Acesta a fost iniţiatorul curentului numit ortodoxism, care pornea de la ideea că cea mai înaltă dezvoltare a spiritului uman o reprezintă cultura creştină. Teoriile sale de filosofia culturii se bazau pe operele Părinţilor Bisericii şi pe scrieri ale teologilor moderni, cum au fost Serghei Bulgakov sau Nikolai Berdiaev. Crainic a considerat că spiritualitatea ţăranului român este în primul rînd religioasă iar intelectualii români din secolele XIX şi XX, adepţi ai civilizaţiei occidentale, s-au izolat de popor şi au depărtat civilizaţia românească de la cursul său normal de dezvoltare. Dintre colaboratorii revistei Gîndirea îi amintim pe Lucian Blaga, Ion Pillat, Vasile Voiculescu, Ionel Teodoreanu, Camil Petrescu, George Bacovia etc. De fapt, cei mai mulţi dintre tradiţionalişti au avut ca surse de inspiraţie cultura tradiţională, dar din punct de vedere al expresiei artistice s-au integrat în curente moderniste ale vremii lor. Dealtfel, mulţi dintre ei au colaborat şi la revistele europeniste şi la cele tradiţionaliste. Filosoful Lucian Blaga, unul dintre aceştia, a căutat izvoarele specificului naţional românesc, ajungînd să pună în evidenţă filonul tracic. El a considerat că obiceiurile şi credinţele precreştine şi-au pus o amprentă importantă asupra culturii române. Blaga era de părere că spiritualitatea românească era cel mai bine reprezentată de lumea satului. Modernizarea a fost un subiect aprig dezbătut în epocă, cea ce discutau cele două taberere, în esență chiar definiția ,,romanității” și a destinului țării. Contextul bio-politic și social european de la sfîrșitul secolului al XIX-lea a creat o premisă favorabilă în conturarea eugenismului european, care a plecat de la teoria controversată al lui F. Galton despre ereditatea geniului. El a susţinut că societatea nu trebuie să lase evoluţia la voia întîmplării, ci dimpotrivă, oamenii de ştiinţă trebuie să ajute guvernele să implementeze măsuri care să vizeze ameliorări biologice pentru oameni. Eugenismul a fost receptat în acea perioadă ca o soluție salvatoare la o serie de crize sociale, economice și politice caracteristice modernității europene de la finele secolului XIX.

În România a cîștigat tîrziu notorietate, deoarece contextul social, politic și religios era diferit față de cel european. La noi știința era încă subordonată Bisericii, acest lucru constituia un obstacol în calea modernizării. Proporția mare de analfabeți și de asemenea existența unor centre urbane slab dezvoltate a făcut imposibilă contestarea autorității Bisericii. Elita din acea perioadă era mai degrabă interesată de interesele personale decît de promovarea științei.[3] Un alt aspect important a fost faptul că doar o mică parte din societatea educată era secularizată. La începutul secolului al XX-lea, politicenii și intelectualii se pare că nu aveau sentimentul unei amenințări iminente la adresa viitorului țării. Eugeniştii români au activat preponderent la Cluj (1927- 1940) şi Sibiu (1940-1945), sub patronajul societăţii Astra, primind diverse fonduri suplimentare, uneori de la guvern, alteori din surse private – de exemplu, fundaţia filantropică (şi filoeugenică) Rockefeller. Activitatea eugeniştilor se desfăşura în cadrul Facultăţii de Medicină din Cluj, în special în cadrul

[2] Irina Livezeanu, *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918 – 1930*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p.38
[3]Iuliu Moldovan, *Amintiri și Reflexiuni,* București,1996, p.22.

Institutului de Igienă Socială. Această activitate consta în studii, conferinţe şi articole ştiinţifice sau, cîteodată, de popularizare, publicate lunar în Buletinul eugenic şi biopolitic. Societatea Astra asigura iniţial atît fondurile, cît şi piaţa de desfacere a publicaţiei aceasta fiind distribuită membrilor.

Personajul central al mişcării a fost directorul Institutului de Igienă Socială, preşedinte al societăţii Astra, Iuliu Moldovan, personalitate academică şi politică influentă în cadrul Facultăţii de Medicină şi în cadrul Partidului Naţional-Ţărănesc, fondatorul mişcării şi formatorul multora dintre tinerii eugenişti. Limbajul folosit de eugenişti în criticarea condițiilor din România după 1918 era cel al argumentelor pentru a-și avertiza compatrioții de riscul pe care și-l asumă societatea în adoptarea stilului de viață occidental și odată cu acesta a admirației necondiționate pentru progresul material. Eugeniștii recomandă societății să învețe din greșelile occidentalilor în procesul de dezboltare și modernizare a țării. De asemenea ei mai susțin că pe termen lung, poporul român ar avea o șansă mai bună în această competiție dacă și-ar proteja capitalul uman în conformitate cu prerogativele eugenice[4]. Eugeniștii în demersul lor au înlocuit criteriile culturale cu cele biologice, ei nu au respins importanța artefactelor și simbolurilor culturale ca mărci semnificative ale patrimoniului ereditar al poporului român, dar aceste simboluri în opinia lor dețin o poziție secundară în raport cu importanța biologică care putea demonstra cu certitudine științifică existența unor trăsături specifice identității românești. În definirea „romanității", eugeniștii au susținut numeroase dezbateri foarte aprinse pe această temă mai ales în Transilvania.

Disputa dintre populația maghiară și cea română pe tema întîietății dura de mult timp, ar fi oferit cîștigătorului dreptul de a controla teritoriul.[5] În această dispută un rol important l-au jucat istoricii din ambele tabere care argumentau prin documente, întîietatea în această provincie. De asemenea lingviștii au explorat originile latine ale limbii române pentru a demonstra continuitatea românilor în Transilvania și faptul că ei erau urmașii unei mari civilizații, Imperiul Roman. Dar accentul pus de eugenişti pe importanța eredității în stabilirea identității unui individ sau a unei națiuni pare să respingă asemenea argumente, care puteau fi cîntărite doar în parametri unui discurs științific, biologizant. Preocuparea intensă pentru pentru stabilirea autenticității populației din Transilvania și a drepturilor istorice asupra regiunii era o particularitate a eugenistilor grupați în jurul lui Moldovan la Cluj.

Limbajul și argumentele științifice folosite de eugenişti pentru a critica problemele României au acționat ca o forță importantă în accelerarea secularizării societății românești în special în Transilvania unde mișcarea se dezvoltase cel mai mult. Alt factor important l-a constituit sufragiul universal masculin, de după1918 și intersul unor mișcări literare și politice, precum gîndirismul lui Nichifor Crainic sau Liga Arhanghelului Mihail, considerau populația rurală ca fiind sursa noii vitalități a culturii românești și a comunității politice și încercau să se folosească de această resursă potențial aderenți. Eugeniștii, în special școala de la Cluj își îndreptau și ei atenția către țărănime, grupul de referință cel mai important pentru activitățile lor. De la bun început eugeniștii s-au confruntat cu problema mentalității religioase a țărănimii, încercînd să transforme această populație numeroasă într-o parte funcțională a comunității naționale și a statului român modern. Dacă în acea perioadă Biserica sau primăria au deținut un rol important in menținerea solidarității comunitare, eugeniștii au creat un nou spațiu „căminul cultural", care reprezenta simbolul tradiției culturale autentice, un muzeu al istoriei și culturii satului și un loc în care cunoștințele despre tradiție urmau

[4]Buletin Eugenic şi Biopolitic, vol.3, nr,1-2,1929,pp.26-31
[5]Maria Bucur, *Eugenie și modernizare în România interbelică* , p.107

să fie reconstruite ştiinţific pentru a putea răspunde nevoilor comunităţii locale şi celor ale naţiunii.[6] Prin acest proiect Biserica îşi pierdea rolul de spaţiu privilegial de creare a coeziunii şi ordinii în comunitate.

Eugeniştii doreau implementarea unei politici care să aibă la bază aspecte biologizate adică capitalul uman, în viziunea creatorului conceptului dacă macropoliticile clasice aveau scopuri economice,biopolitica ar fi avut în atenţie prosperitatea biologică a naţiunii, îndeosebi familia, de a cărei puritate depinde viitorul biologic[7]. Doctrina eugenică şi biopolitică a trezit un larg interes în rîndurile intelectualităţii româneşti transilvănene, îndeosebi printre universitarii clujeni, dar şi în rîndurile clerului: Emil Racoviţă, arh. Iuliu Scriban, canonicul Ioan Coltor, prof. Iacob Iacobovici, prof. Romul Boilă, dr. Alexandu Vaida Voevod. Aceşti mari intelectuali au convenit asupra faptului că într-adevăr biopolitica poate fi o politică a activităţii bisericeşti, culturale, administrative sau juridic-constituţional. Din păcate eugeniştilor le-au lipsit cadrul politic şi instituţional pentru a face din biopolitică o politică de stat. În concluzie se poate spune că România Mare, creaţie a Primului Război Mondial va deveni un adevărat ”laborator” ideatic în care se vor confrunta diferite tabere politice şi culturale, fiecare cu agenda proprie.

Alături de ţărănism, de corporatism şi de statul cultural al lui Dimitrie Gusti, biopolitica a reprezentat un fundament ideologic de reformă statală, avînd şi ea o puternică tentă utopică. Prin amplele efecte şi ecouri pe care le-a declanşat în interiorul „Astrei”, acest curent de gîndire dar şi de acţiune a dus într-o măsură apreciabilă la o trezire a conştinţei biologice în straturile societăţii. Tradiţia eugenică a luat sfîrşit în România, în mod oficial, odată cu instaurarea în 1947 a regimului comunist.

BIBLIOGRAFIE:

Bucur,Maria, *Eugenie şi modernizare în România Interbelică*, traducere, EdituraPolirom, Iaşi, 2005.

Buletin Eugenic şi Biopolitic,vol.3,nr,1-2,1929.

Ornea, Zigu, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.

Livezeanu, Irina, *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918 – 1930,* Editura Humanitas, Bucureşti,1998.

Moldovan, I ,*Amintiri şi Reflecţiuni*,Bucureşti, 1996

Moldovan, I, *Igiena Naţiunii (Eugenie şiBiopolitică)*, Editura Institutului de Igienă şi Igienă Socială din Cluj, Subsecţia Eugenică şi Biopolitică, A.S.T.R.A. “, 1927

[6]Ibidem,p.120

[7]Iuliu Moldovan, Biopolitica, Cluj,Institutul de igienă şi Igienă Socială, 1927